كتاب

الخلاصة اللاهوتية

للقدّيس توما الأكويني الأستاذ الملكي

المجلد الرابع

ترجمهُ من اللاتينية الى العربية الفقيرُ الى ربهِ تعالى

الخوري بولس عواد

عُفِيَ عنهُ

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨٦٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانِعَ
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِيُطْبَعْ
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونيـة
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

أَلبحثُ المتمُّ اربعين

في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس — وفيهِ ثمانية فصول

ثم يجب النظر في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس وثانياً في الجبن والتهور وثالثاً في الغضب — اما الأول فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل — ١ في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاء — ٢ في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية — ٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم — ٤ في ان الرجاء هل يضاده اليأس — ٥ في ان علة الرجاء هل هي التجربة — ٦ في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكارى — ٧ في نسبة الرجاء الى المحبة — ٨ في ان الرجاء هل يساعد على الفعل

أَلفصلُ الأَولُ

في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاء

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان الرجاء هو نفس الاشتياق او الاشتهاء لكونه يُجعل في جملة امهات الانفعالات الاربع · وقد جعل اوغسطينوس الاشتهاء مكانه عند ما ذكر امهات الانفعالات الاربع في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ · فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاء او الاشتياق

٢ وايضاً ان الانفعالات تتمايز بتمايز الموضوعات · وموضوع الرجاء والاشتهاء او الاشتياق واحدٌ وهو الخير المستقبل · فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاء او الاشتياق

٣ وايضاً ان قيل ان الرجاء يزيد على الاشتياق امكان الحصول على الخير المستقبل يردُّه ان ما لهُ الى الموضوع نسبةٌ عرضية لا يُحدث تغايراً في نوع الانفعال · والممكن نسبةٌ عرضيةٌ الى الخير المستقبل الذي هو موضوع الاشتهاء او الاشتياق والرجاء · فاذاً ليس الرجاء انفعالاً مغايراً بالنوع للاشتياق او الاشتهاء

لكن يعارض ذلك ان للقوى المختلفة انفعالات مختلفة متمايزة بالنوع · والرجاء الى القوة الغضبية والاشتياق والاشتهاء الى القوة الشهوانية · فالرجاء اذن مغاير بالنوع للاشتياق او الاشتهاء

والجواب ان يقال ان حقيقة الانفعالات النوعية تعتبر من جهة الموضوع ويشترط لموضوع الرجاء اربعة اولاً ان يكون خيراً لان الرجاء لا يتعلق حقيقة الا بالخير وبهذا يفارق الرجاء الخوف الذي يتعلق بالشر وثانياً ان يكون مستقبلاً اذ ليس يُرجى الحاضر الحاصل وبهذا يفارق الرجاء اللذة التي تتعلق بالخير الحاضر وثالثاً ان يكون شاقاً متعسراً حصوله اذ ليس يقال ان راجياً يرجو امراً يسيراً يقدر ان يحصل عليه حالاً وبهذا يفارق الرجاء الاشتياق او الاشتهاء الذي يتعلق بمطلق الخير المستقبل ورابعاً ان يكون ذلك الشاق ممكن الحصول اذ ليس احد يرجو ما يتعذر عليه حصوله مطلقاً وبهذا يفارق الرجاء اليأس · فيظهر اذن من ذلك ان الرجاء مغاير للاشتياق كما تغاير انفعالات الغضبية انفعالات الشهوانية ولذلك كان لا بد من سبق الاشتياق للرجاء كما لابد من سبق انفعالات الشهوانية لجميع انفعالات الغضبية كما مر في مب ٢٥ ف ١

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما جعل الاشتهاء مكان الرجاء لان كليهما يتعلق بالخير المستقبل ولان الخير الغير الشاق لا يُعتدّ به حتى يظهر ان الاشتهاء يتعلق على الاخص بالخير الشاق الذي يتعلق به الرجاء ايضاً

وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس مطلق الخير المستقبل بل ما كان منه شاقاً ومتعسر الحصول على ما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان موضوع الرجاء لا يزيد على موضوع الاشتهاء الامكان فقط بل المشقة ايضاً وبها يصير الرجاء الى قوة اخرى اي الى الغضبية التي تتعلق بالشاق كما مرّ في ق ١ مب ٨١ ف ٢ · ونسبة الممكن والمستحيل الى موضوع

القوة الشوقية ليست عرضيةً بالاطلاق لان الشوق هو مبدأُ الحركة وليس يتحرك شيءٌ الى شيء الا باعتبار امكانه اذ ليس يتحرك احدٌ الى ما يعتقد ادراكه مستحيلاً ولهذا كان الرجاء يغاير اليأس بحسب تغاير الممكن والمستحيل

ألفصلُ الثاني

في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرجاء هو الى القوة الادراكية لانه انتظارٌ في ما يظهر فقد قال الرسول في رو٨ : ٢٥ «فان كنا نرجو ما لا نشاهده فبالصبر ننتظره» والانتظار يظهر انه الى القوة الادراكية التي من شأنها ان تنتظر · فالرجاء اذن الى الادراكية

٢ وايضاً يظهر ان الرجاء والثقة واحدٌ بعينه ولذلك نسمّي اهل الرجاء واثقين ايضاً كانما نريد بالثقة والرجاء معنىً واحداً · والثقة يظهر انها الى القوة الادراكية كالايمان ايضاً · فكذا الرجاء ايضاً

٣ وايضاً ان اليقين خاصٌ بالقوة الادراكية · والرجاء يوصف باليقين · فالرجاء اذن خاصٌ بالقوة الادراكية

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يتعلق بالخير كما مرَّ في الفصل الآنف · والخير من حيث هو خيرٌ ليس موضوعاً للقوة الادراكية بل للقوة الشوقية · فاذاً ليس الرجاء الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية

والجواب ان يقال لما كان الرجاء يدل على ضربٍ من انبساط الشوق الى الخير كان من الواضح انه الى القوة الشوقية فان الحركة الى الاشياء خاصةٌ بالشوق وفعل القوة الادراكية لا يُستكمَل بحركة المُدرِك الى الاشياء بل بحصول الاشياء المُدرَكة في المُدرِك · الا انه لما كانت القوة الادراكية تحرك القوة الشوقية بايرادها لها موضوعها كان يلحق اعتبارات الموضوع المتصوَّر المختلفة حركاتٌ

مختلفة في القوة الشوقية فان تصوُّر الخير ينشأُ عنه في الشوق حركةٌ مغايرة للحركة الناشئة عن تصور الشر وكذا ينشأ عن تصور الخير باعتبار كونه حاضراً او مستقبلاً ومطلقاً او شاقاً وممكناً او مستحيلاً حركاتٌ متغايرة . وعلى هذا فالرجاء حركةٌ للقوة الشوقية تابعة تصور الخير المستقبل الشاق الممكن حصوله اي هو انبساط الشوق الى هذا الموضوع

اذاً اجيب على الاول بانه لما كان الرجاء يتعلق بالخير الممكن كانت حركة الرجاء تنشأُ في الانسان على نحوين كما ان شيئاً يكون ممكناً له على نحوين اسي باعتبار قدرته وباعتبار قدرة غيرهِ فما يرجو نيلَهُ بقدرتهِ لا يقال انه ينتظره بل انه يرجوه فقط ولا يقال حقيقةً انه ينتظر الا ما يرجوه بمساعدة قدرة الغير فان معنى انتظر في اللاتينية (exspectare) أمَّل من الغير من حيث ان القوة المتصورة السابقة لا تنظر الى الخير الذي تقصد نيله فقط بل الى ما ترجو نيله بقوته ايضاً كقوله في سي ٥١ : ١٠ «التفتُّ لاغاثة الناس» . فاذاً قد يقال احياناً لحركة الرجاء انتظارٌ باعتبار نظر القوة الادراكية السابقة

وعلى الثاني بان ما يشتهيه الانسان ويعتبر نفسه قادراً على نيلهِ يعتقد انه سينالهُ ومن هذا الوثوق الذي يحصل في القوة الادراكية السابقة يقال للحركة اللاحقة في الشوق ثقةٌ فان الحركة الشوقية تُسمَّى من الادراك السابق كما يسمَّى المعلول من العلة التي هي أبين لان القوة المتصورة اعظم ادراكاً لفعلها منها لفعل القوة الشوقية

وعلى الثالث بان اليقين لا توصف بهِ حركة الشوق الحسي فقط بل حركة الشوق الطبيعي ايضاً كقولنا ان الحجر يميل يقيناً الى جهة التحت وذلك باعتبار التحقق الناشيء عن العلم اليقين السابق حركة الشوق الحسي او الطبيعي ايضاً

ألفصلُ الثالثُ

في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يوجد في الحيوانات العجم لانه يتعلق بالخير المستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ · وعلم المستقبلات ليس الى الحيوانات العجم اذ ليس لها الاّ المعرفة الحسية التي لا تتعلق بالمستقبلات · فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم

٢ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الخير الممكن نيله · والممكن والمستحيل فصلان للصدق والكذب اللذين لا وجود لهما الا عند العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ · فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم التي لا عقل لها

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « الحيوانات تتحرك بما تشاهده » · والرجاء ليس يتعلق بما يُشاهَد لان « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه » كما في رو ٨ : ٢٤ · فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك ان الرجاء من انفعالات الغضبية · والغضبية موجودة في الحيوانات العجم · فكذا الرجاء ايضاً

والجواب ان يقال ان الانفعالات الباطنة في الحيوانات يمكن ان تُعرف من حركاتها الظاهرة وهذه تدل على ان الرجاء موجودٌ في الحيوانات العجم فان الكلب او البازي متى رأى ارنباً او بغاثاً بعيداً جداً لم يتحرك اليهِ كانه لا يرجو ادراكه ومتى كان قريباً تحرك اليهِ كانما يرجو ادراكه فقد تقدم في مب ١ ف ٢ ومب ٢٦ ف ١ ان الشوق الحسي في الحيوانات العجم والشوق الطبيعي في ما خلا عن الحس يتبعان تصور عقلٍ ما كما يتبعه شوق الطبيعة العاقلة الذي يقال له ارادة الا ان الفرق في ذلك ان حركة الارادة تتبع تصور العقل المتصل وحركة الشوق الطبيعي تتبع تصور العقل المنفصل الذي انشأ الطبيعة ومثله في ذلك

الشوق الحسي في الحيوانات العجم التي تفعل ايضاً بغريزة طبيعية ولهذا السبب نجد اعمال الحيوانات العجم وغيرها من الاشياء الطبيعية جارية على نهج واحد كاعمال الصناعة · وبهذا الاعتبار يكون في الحيوانات العجم رجاء ويأس

اذاً اجيب على الاول بان الحيوانات العجم وان كانت لا تعرف المستقبل الا انها تتحرك بالغريزة الطبيعية الى شيء مستقبل كما لو عرفت المستقبل بسابق نظرها فان هذه الغريزة مركَّبة فيها من العقل الالهي الذي يعلم المستقبلات بسابق نظره

وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس الممكن الذي هو فصلٌ للصدق لان هذا يتبع نسبة المحمول الى الموضوع بل الممكن الذي يقال باعتبار قوةٍ ما فالى هذين الضربين قسم الفيلسوف الممكن في الالهيات ك ٥ م ١٧

وعلى الثالث بان المشاهدة وان لم تتعلق بالامر المستقبل الا ان الحيوان يتحرك شوقه بما يشاهده في الحال الى ادراك امرٍ مستقبل او اجتنابهِ

الفصلُ الرابعُ
في ان الرجاء هل يضادهُ اليأس

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اليأس ليس ضداً للرجاء فان الواحد يضاده واحدٌ كما في الالهيات ك ١٠ م ١٧ · والرجاء يضاده الخوف · فاذاً لا يضاده اليأس

٢ وايضاً يظهر ان الاضداد تتعلق بواحدٍ بعينه · والرجاء واليأس لا يتعلقان بواحدٍ بعينه لان الرجاء يتعلق بالخير واليأس يحصل عن شرٍ مانعٍ من الحصول على الخير · فاذاً ليس اليأس مضاداً للرجاء

٣ وايضاً ان الحركة يضادها الحركة واما السكون فيقابل الحركة على سبيل العدم · واليأس يظهر انه يدل على سكون لا على حركة · فهو اذاً ليس مضاداً

للرجاء الذي يدل على حركة انبساطٍ الى خيرٍ مرجوٍ

لكن يعارض ذلك ان اسم اليأس (اي في اللاتينية وهو desperatio) موضوعٌ على سبيل المضادة للرجاء

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ٢٣ ف٢ ان التضاد يحصل في التغيرات على ضربين احدهما بحسب الميل الى منتهيات متضادة وهذا الضرب لا يحصل الا في انفعالات الشهوانية كتضاد المحبة والبغض والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة الى منتهىً واحدٍ بعينه ولهذا الضرب يحصل في انفعالات الغضبية كما مرَّ هناك . وموضوع الرجاء الذي هو الخير الشاق اذا اعتبر معهُ امكان نيلهِ كان متضمناً حقيقة الجاذب وبهذا الاعتبار يتوجه اليه الرجاء الذي يفيد نوعاً من الميل واما اذا اعتُبر معه تعذُّر نيله فيتضمن حينئذٍ حقيقة الدافع لانه « متى افضى الناس الى امر مستحيل تفرق شملهم » كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به اليأس ولذا كان اليأس يتضمن حركة نوع من النفور فكان مضاداً للرجاء مضادة النفور للميل

اذاً اجيب على الاوّل بان الخوف يضاد الرجاء من جهة تضاد موضوعيهما اي الخير والشر فان هذه المضادة تحصل في انفعالات الغضبية باعتبار انبعاثها عن انفعالات الشهوانية واما اليأس فانما يضاده من جهة تضاد الميل والنفور فقط

وعلى الثاني بان اليأس لا يتعلق بالشر من حيث هو شرٌّ ولكنه قد يتعلق به بالعرض من حيث ان شيئاً يصير به ممتنع الحصول . وقد يحصل اليأس عن مجرد مجاوزة الخير للطاقة

وعلى الثالث بان اليأس لا يتضمن الدلالة على عدم الرجاء فقط بل يدل ايضاً على نفور من الشيء المشتهى لاعتبار تعذر حصولهِ فلا بد اذن من تقدم

الشوق عليهِ في الاعتبار كالرجاء لان ما لا يتعلق به شوقنا لا يتعلق بهِ رجاؤنا ولا يأسنا ولهذا ايضاً كان كلاهما يتعلق بالخير الذي يتعلق به الشوق

الفصلُ الخامسُ

في ان التجربة هل هي علة الرجاء

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان التجربة ليست علة الرجاء فان التجربة الى القوة الادراكية وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب١ « القوة العقلية تحتاج الى التجربة والوقت » · والرجاء ليس الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية كما مرَّ في ف٢ · فاذاً ليست التجربة علةً للرجاء

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب١٣ « يتعسر الرجاء عند الشيوخ بسبب تجربتهم » وهذا يظهر منه ان التجربة علةٌ لعدم الرجاء · وليس شيءٌ واحدٌ بعينه علةً للتقابلات · فاذاً ليست التجربة علةً للرجاء

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٣٤ « ان وصف جميع الاشياء بامرٍ ما وعدم اغفال شيءٍ منها قد يكون احياناً من علائم الحماقة » · ومحاولة الانسان ادراك كل شيءٍ ترجع في ما يظهر الى عظم الرجاء والحماقة تنشأ عن عدم التجربة · فيظهر اذن ان عدم التجربة اولى بكونه علة الرجاء من التجربة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب٨ « ان بعض الناس يسهل عندهم الرجاء بسبب ظفرهم على كثيرين ومراتٍ كثيرة » وهذا يرجع الى التجربة · فالتجربة اذن علةٌ للرجاء

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما مرَّ في ف١ فاذاً يجوز ان يكون شيءٌ علةً للرجاء اما لان شيئاً يصير به ممكناً للانسان واما لان شيئاً يعتبر به ممكناً فيكون علةً للرجاء بالوجه الاول كل ما يزيد الانسان قدرةً كالغنى والشجاعة ومن هذا القبيل ايضاً التجربة لان الانسان

يكتسب بالتجربة قوةً على فعل شيء بسهولة ومن ذلك يحصل الرجاء وعليه قول ويجيثيوس في كتاب الجندية ١ ب ١ « ليس يخشى احدٌ فعل ما يثق من نفسهِ انهُ أحسن تعلُّمه » · ويكون علةً للرجاء بالوجه الثاني كل ما به يعتبر الانسان شيئاً ممكناً لهُ وبهذا الوجه يجوز ان يكون التعليم وكل اقتناعٍ علةً للرجاء وعلى هذا النحو ايضاً تكون التجربة علةً للرجاء من حيث ان الانسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له ما كان يعتبره قبل التجربة مستحيلاً · غير ان التجربة يجوز ان تكون بهذا الوجه ايضاً علةً لعدم الرجاء لانه كما ان الانسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له ما كان يعتبرهُ مستحيلاً كذلك قد يعتبر بها مستحيلاً عليهِ ما كان يعتبره ممكناً وعلى هذا فالتجربة علةٌ للرجاء من وجهين وعلةٌ لعدم الرجاء من وجهٍ واحد ولذلك يجوز لنا ان نقول بالوجه الاغلب انها علةٌ للرجاء

اذاً اجيب على الاول بان التجربة في المفعولات لا تُحدِث العلم فقط بل تُحدِث ايضاً بسبب العادة ملكةً تجعل الفعل اسهل على ان القوة العقلية ايضاً تؤثر في القدرة على الفعل بسهولة لانها تبين ان شيئاً ممكنٌ وعلى هذا النحو تُحدِث الرجاء

وعلى الثاني بان التجربة انما ينشأُ عنها في الشيوخ عدم الرجاء حيث تُحدِث فيهم اعتبار المستحيل ومن ثم قيل هناك بعد ذلك ان « اموراً كثيرة تتقهقر عندهم »

وعلى الثالث بانهُ يجوز ان تكون الحماقة وعدم التجربة علةً للرجاء بما يشبه ان يكون بالعرض اي برفعها العلم الذي بهِ يُعتبَر حقيقةً ان شيئاً مستحيلٌ فيكون عدم التجربة علةً للرجاء على نحو ما تكون التجربة علةً لعدم الرجاء

الفصلُ السادسُ

في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكارى

يتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الشباب والسكر ليسا علةً للرجاء فان الرجاء يدل على نوعٍ من اليقين والثبات ولذلك شُبِّه في عبر ٦ بالمرساة · والشبان

والسكارى لاثبات لهم لسهولة تغيير افكارهم · فاذاً ليس الشباب والسكر علةً للرجاء

٢ وايضاً ما يزيد القدرة فهو اخص علةٍ للرجاء كما تقدم في الفصل الآنف · والشباب والسكر يقارنهما نوعٌ من الضعف · فاذاً ليسا علةً للرجاء

٣ وايضاً ان التجربة علةٌ للرجاء كما مرّ في الفصل الآنف · والشبان ليسوا ذوي تجربة · فاذاً ليس الشباب علةً للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب ٨ « السكارى ذوو رجاء عظيم » وقوله هناك ب١٢ « الشبان ذوو رجاء عظيم »

والجواب ان يقال ان الشباب علةٌ للرجاء لثلاثة امورٍ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٣ وهذه الثلاثة يمكن اعتبارها بحسب حالات الخير الذي هو موضوع الرجاء الثلاث وهي كونه مستقبلاً وشاقاً وممكناً على ما مرّ ف ١ فان حظ الشبان من المستقبل وافرٌ وحظهم من الماضي قليلٌ ولذلك لما كان التذكر يتعلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبل كانوا قليلي التذكر وكثيري الرجاء وايضاً فانهم بسبب مالهم من حرارة الطبع تكثر فيهم الارواح الحيوانية فتنبسط قلوبهم وانبساط قلب الانسان هو الباعث له على الاقدام على مشاق الامور ولهذا كان الشبان ذوي إقدام ورجاء عظيم · وايضاً فمن لم يُصَدّ في اعماله ولا اعترضه موانع في مساعيه يسهل لديه اعتبار ان شيئاً ممكنٌ لهُ ومن ثم فالشبان لعدم اعتبارهم لقاء الموانع وصروف الزمان يسهل لديهم اعتبار ان شيئاً ممكن لهم فيعظم الرجاء عندهم · ثم ان امرين من هذه الثلاثة المتقدمة حاصلان في السكارى وهما الحرارة وكثرة الارواح الحيوانية المنبعثتان عن الخمرة ويوجد فيهم ايضاً عدم المبالاة بالاخطار والنوائب · ولاجل ذلك ايضاً كان جميع البله والفاقدي الروية يحاولون كل امرٍ ويعظم عندهم الرجاء

اذاً اجيب على الاول بانه وان لم يكن للشبان والسكارى ثباتٌ في الحقيقة الا ان لهم ثباتاً في الاعتبار لاعتقادهم انهم سيدركون لا محالة ما يرجونه

وكذا يجاب على الثاني بان الشبان والسكارى ضعفاء حقيقةً ولكنهم اقوياء في اعتبارهم اذ لا يدركون ضعفهم وقصورهم

وعلى الثالث بانه ليس التجربة فقط علةً للرجاء بل قد يكون عدم التجربة ايضاً علةً لهُ باعتبارٍ ما كما مرَّ في الفصل الآنف

ألفصلُ السابعُ

في ان الرجاء هل هو علةٌ للمحبة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس علةً للمحبة لان المحبة هي الأُولى بين الكيفيات النفسانية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ١٤ ب ٧ و ٩ · والرجاء كيفية نفسانية فالمحبة متقدمةٌ عليهِ · فهو اذاً ليس علةً لها

٢ وايضاً ان الشوق متقدمٌ على الرجاء · والشوق معلولٌ للمحبة كما مرَّ في مب ٢٨ ف ٦ · فالرجاء اذن متأخر عنها فليس علةً لها

٣ وايضاً ان الرجاء يصدر عنه اللذة كما مرَّ في مب ٣٢ف٣ واللذة لا تتعلق الا بالمحبوب · فالمحبة اذن متقدمةٌ على الرجاء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قولهِ في متى ١: ٢ : ابراهيم ولد اسحقاق واسحاق ولد يعقوب : ما نصه « اي ان الايمان ولد الرجاء والرجاء ولد المحبة » فالمحبة اذن معلولةٌ للرجاء

والجواب ان يقال ان الرجاء يُعتبَر من جهتين فهو يُعتبَر من جهة الخير المرجو على انه موضوعه الا انه لما كان الخير المرجو شاقاً ممكناً وقد يكون شيءٌ شاقٌ ممكناً لنا لا بنا لكن بالغير كان الرجاء يُعتبَر ايضاً من جهة ما بهِ يصير شيءٌ ممكناً لنا فاذا اعتُبِرَ من جهة الخير المرجو فهو معلولٌ للمحبة لان الرجاء لا يتعلق

الا بالخير المُشتهى والمحبوب . واذا اعتُبِرَ من جهة من به يصير شيء ممكناً لنا فهو علة للمحبة دون العكس لان من نرجوان يحصل لنا بهِ الخير نتحرك اليهِ على انه خيرنا وهكذا نأخذ في ان نحبه واما من نحبه فلا نرجو منه شيئاً الا بالعرض اي من حيث نعتقد انه يجازينا بالمحبة ومن ثم فمحبة الغير لنا تجعلنا ان نرجو منه شيئاً واما محبتنا له فتحصل عن الرجاء الذي لنا فيهِ

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

أَلفصلُ الثّامنُ

في ان الرجاء هل يساعد على الفعل او بالحري يعوق عنه

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يساعد على الفعل بل بالحري يعوق عنه لان الطمأنينة ترجع الى الرجاء . والطمأنينة منشأ الاهمال وهو يعوق عن الفعل . فالرجاء اذن يعوق عن الفعل

٢ وايضاً ان الألم يعوق عن الفعل كما مرَّ في مب ٣٧ ف ٣ وقد يحدث عن الرجاء الم ففي ام ١٣ : ١٢ « الرجاء المطول يحزن القلب » . فالرجاء اذن يعوق عن الفعل

٣ وايضاً ان اليأس مضاد للرجاء كما مرَّ في ف ٤ واليأس يساعد على الفعل وخصوصاً في الحرب ففي ٢ ملوك ٢ : ٢٦ ان في اليأس خطراً . فالرجاء اذن يفعل ضد ذلك اي يعوق عن الفعل

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٩ : ١٠ « ينبغي للحارث ان يحرث على رجاء الاستغلال » وكذا الامر في سائر الاشياء

والجواب ان يقال ان الرجاء من طبعه يساعد على الفعل بتقويته اياه وذلك من وجهين اولاً من جهة اعتبار موضوعه الذي هو الخير الشاق الممكن فان اعتبار الشاق يحرك الانتباه واليقظة . واعتبار الممكن ليس يضعف السعي

والإقدام فيلزم من ذلك ان الانسان يشتد فعله بالرجاء · وثانياً من جهة اعتبار معلوله فقد تقدم في مب ٣٢ ف ٣ ان الرجاء يُحدِث اللذة وهي تساعد على الفعل كما مرّ في مب ٣٣ ف ٤ · فالرجاء اذن يساعد على الفعل

اذًا اجيب على الاول بان الرجاء ينظر الى ادراك الخير والطمأنينة تنظر الى اجتناب الشر فهي اذن مقابلة للخوف باكثر مما ترجع الى الرجاء ومع ذلك فهي لا تحدث الاهمال الا من حيث يضعف بها اعتبار الشاق وهذا يترتب عليهِ ضعف اعتبار الرجاء لان ما لا يخاف الانسان مانعاً منه لا يكاد يُعتبَر شاقاً

وعلى الثاني بان الرجاء يُحدِث بالذات اللذة وانما يُحدِث الالم بالعرض كما تقدم في مب ٣٢ف٣

وعلى الثالث بان اليأس في الحرب انما يكون خَطِرًا بسبب ما يقارنه من الرجاء لان الذين ييأسون من الهرب تضعف عزيمتهم فيه ولكنهم يرجون ان يثأروا اعداءهم بنفوسهم ولذلك يحملهم هذا الرجاء على اشد القتال فتقع رهبتهم في افئدة اعدائهم

ألبحثُ الحادي والاربعون

في الجبن والخوف في حد نفسهِ — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر اولاً في الجبن وثانياً في التهور اما الجبن فيُبحث فيهِ عن اربعة امور اولاً عن الجبن في حد نفسه وثانياً عن موضوعهِ وثالثاً عن علته ورابعاً عن معلوله · والبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ هل الجبن انفعالٌ نفساني — ٢ هل هو انفعالٌ خاصٌ — ٣ هل يوجد خوفٌ طبيعيٌ — ٤ في انواع الجبن

ألفصلُ الأول

هل الجبن انفعالٌ نفسانيٌ

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الجبن ليس انفعالاً نفسانياً فقد قال

الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « الجبن قوة تطلب الوجود بطريق الانقباض » وليس شيء من القوى انفعالاً كما اثبته الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ . فاذاً ليس الجبن انفعالاً

٢ وايضاً كل انفعال فهو اثر حاصل عن حضور الفاعل . والجبن ليس يتعلق بحاضرٍ بل بمستقبلٍ كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ب ١٢ . فاذاً ليس الجبن انفعالاً

٣ وايضاً كل انفعالٍ نفسانيّ فهو حركة للشوق الحسي لاحقة للشعور . والحس لا يدرك المستقبل بل الحاضر . فيظهر اذن ان الجبن لتعلقه بالشر المستقبل ليس انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الجبن في عداد الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ان الجبن اخص حركات النفس بحقيقة الانفعال بعد الألم فقد مرَّ في مب ٢٢ ف ١ ان الانفعال يطلق اولاً على حركة القوة المنفعلة اي التي يكون لموضوعها اليها نسبة المحرك الفعلي لان الانفعال هو أثر الفاعل وبهذا المعنى يقال للشعور والتعقل انفعالان ويطلق ثانياً باخص وجهٍ على حركة القوة الشوقية ويطلق ثالثاً باخص من ذلك على حركة القوة الشوقية التي لها آلة جسمانية وهي الحركة التي تحصل مع تغيرٍ جسماني ويطلق رابعاً بالوجه الاخص جداً على تلك الحركات الدالة على ضررٍ ولا يخفى ان الجبن لما كان يتعلق بالشر كان الى القوة الشوقية التي موضوعها الذاتي هو الخير والشر وهو الى الشوق الحسي لانه يحصل مع تغيرٍ اي مع انقباضٍ كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ب٢٣ ويعتبر ايضاً نسبة الى الشر باعتبار غلبة الشر بنحوٍ ما على انسانٍ ما . فهو اذن يطلق عليه الانفعال بغاية الحقيقة ولكن بعد الألم فان الألم يتعلق

بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل الذي لا يحرك بقدر الحاضر

اذًا اجيب على الاول بان المراد بالقوة في قول الدمشقي مبدأ الفعل ولهذا كانت حركات القوة الشوقية الباطنية من حيث هي مبادئ للافعال الخارجية يقال لها قوى والمراد بها في قول الفيلسوف الملكة

وعلى الثاني بانه كما ان انفعال الجسم الطبيعي يحصل عن حضور الفاعل حضورًا جسمانيًا كذلك انفعال النفس يحصل عن حضور الفاعل حضورًا نفسانيًا من دون حضوره الجسماني او الحقيقي اي من حيث ان الشر الذي هو مستقبل حقيقةً يكون حاضرًا اعتبارًا

وعلى الثالث بان الحس لا يدرك المستقبل الا ان الحيوان من ادراك الحاضر يتحرك بالغريزة الطبيعية الى رجاء خيرٍ مستقبل او الخوف من شرٍّ مستقبل

الفصل الثاني

في ان الجبن هل هو انفعالٌ خاصٌ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجبن ليس انفعالاً خاصاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ « من لا يوهن الجبن عزيمته لا تتولاه الشهوة ولا ينفذ قلبه الاسى اي الالم ولا يعبث بهِ الفرح الباطل » ومفاد ذلك انه اذا ارتفع الجبن ارتفعت جميع الانفعالات الأُخر فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً بل عاماً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « ان حكم الطلب والهرب في الشوق كحكم الايجاب والسلب في العقل » وليس السلب ولا الايجاب شيئاً خاصاً في العقل بل شيئاً عاماً مشتركاً في امورٍ كثيرةٍ فكذا الهرب ايضاً في الشوق وانما الجبن هربٌ من الشر فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً لو كان الجبن انفعالاً خاصاً لكان في الغضبية فقط · ولكنه في الشهوانية ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب ٥ ان « الجبن ضربٌ من الألم » وقال الدمشقي انه قوة مشتاقة · ومحل الالم والشوق هو الشهوانية كما تقدم في مب ٣٠ و ٣٥ ف ١ · فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً لرجوعه الى قوتين مختلفتين

لكن يعارض ذلك ان الجبن قسيمٌ لسائر الانفعالات النفسانية كما يتضح من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ب ١٥

والجواب ان يقال ان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها فما كان منها ذا موضوع خاصٍ فهو انفعالٌ خاصٌ · وللجبن موضوعٌ خاصٌ كما للرجاء لانه كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الجبن هو الشر المستقبل الشاق الممتنع الاندفاع · فالجبن اذن انفعالٌ نفساني خاصٌ

اذاً اجيب على الاول بان جميع الانفعالات النفسانية تنبعث عن مبدإٍ واحدٍ وهو المحبة التي فيها يرتبط بعض هذه الانفعالات ببعضٍ · وانما ترتفع سائر الانفعالات النفسانية عند ارتفاع الجبن باعتبار هذا الارتباط لا لكون الجبن انفعالاً عاماً

وعلى الثاني بانه ليس كل هربٍ في الشوق جبناً بل الهرب من موضوعٍ خاصٍ كما تقدم في جرم الفصل فاذاً وان كان الهرب امراً عاماً فالجبن انفعالٌ خاصٌ

وعلى الثالث بان الجبن ليس في الشهوانية بوجهٍ اذ ليس يتعلق بالشر مطلقاً بل مع صعوبةٍ او مشقةٍ بحيث لا يكاد يمكن دفعه الا انه لما كانت انفعالات الغضبية تنبعث عن انفعالات الشهوانية وتنتهي اليها كما اسلفنا في مب ٢٥ ف ١ كان الجبن يوصف بما هو خاصٌ بالشهوانية اذ انما يقال ان الجبن ألمٌ من حيث ان موضوع الجبن مؤلمٌ لو كان حاضراً ومن ثم قال الفيلسوف ايضاً في الموضع

المتقدم ذكره ان « الجبن يحصل عن تخيل الشر المستقبل المفسد او المؤلم» وكذلك انما وصف الدمشقي الجبن بالشوق لانه كما ان الرجاء يحدث او ينشأ عن اشتهاء الخير كذلك الجبن ينشأ عن الهرب من الشر كما يتضح مما تقدم في ف ٢ من كل من مب ٢٥و٢٩ و ٣٦

ألفصلُ الثالثُ

هل يوجد خوفٌ طبيعيٌّ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان بعض الخوف طبيعيٌّ فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « يوجد خوفٌ طبيعيٌّ فان النفس لا تشاء مفارقة البدن »

٢ وايضاً ان الخوف ينشأ عن المحبة كما مرَّ في الفصل الآنف · ويوجد محبةٌ طبيعية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ ق٢ · فاذاً يوجد ايضاً خوفٌ طبيعيٌّ

٣ وايضاً ان الخوف مقابلٌ للرجاء كما تقدم في مب ٤٠ ف٤ · ويوجد رجاءٌ طبيعيٌّ كما يتضح من قوله في رو ٤ : ١٨ عن ابراهيم انه « على خلاف الرجاء (يعني رجاء الطبيعة) آمن على الرجاء » يعني رجاء النعمة · فاذاً يوجد ايضاً خوف طبيعيٌّ

لكن يعارض ذلك ان الاشياء الطبيعية يشترك فيها المتنفسات وغير المتنفسات والخوف ليس مشتركاً بين المتنفسات وغير المتنفسات · فهو اذن غير طبيعي

والجواب ان يقال انما يقال لحركةٍ طبيعية لميل الطبيعة اليها وهذا يحدث على نحوين احدهما ان تستكمل الحركة كلها من الطبيعة دون شيء من افعال القوة الداركة كما ان التصعدُ حركةٌ طبيعية للنار والنمو حركةٌ طبيعية للحيوان والنبات والثاني ان تكون الطبيعة مائلة الى الحركة وان لم تستكمل الاَّ بالادراك لان

حركة القوة الادراكية والشوقية تُسنَد الى الطبيعة على انها المبدأ الاول كما مرَّ في مب ١٠ ف١ ومب ١٧ ف٩ وبهذا المعنى قد يقال ايضاً لافعال القوة الداركة كالتعقل والشعور والتذكر ولحركات الشوق الحيواني طبيعية و باعتبار هذا الضرب يجوز ان يقال للخوف طبيعيٌّ ويمتاز عن الخوف الغير الطبيعي بتغاير الموضوع فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٥ ان من الخوف ما يتعلق بالشر المُفسِد الذي تهرب منه الطبيعة لاشتهاء الوجود طبعاً وهذا الخوف يقال له طبيعي ومنه ما يتعلق بالشر المؤلم الذي لا ينافي الطبع بل شهوة الشوق وهذا الخوف ليس طبيعياً كما ان كلاً من المحبة والشهوة واللذة ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي على ما تقدم في مب ٣٠ ف ٣ و مب ٣١ ف ٠٧ واما على معنى الطبيعي الأول فيجب ان يُعلَم ان بعض الانفعالات النفسانية قد يقال لها طبيعية كالمحبة والاشتهاء والرجاء وبعضها لا يجوز عليها ذلك وذلك لان المحبة والبغض والاشتهاء والنفور تدل على ميلٍ الى طلب الخير والهرب من الشر وهذا الميل يرجع ايضاً الى الشوق الطبيعي ولذلك كان بعض المحبة طبيعياً وجاز ان يوصف ايضاً على نحوٍ ما بالاشتهاء والرجاء الاشياء الطبيعية الخالية عن الادراك واما ما سوى ذلك من الانفعالات النفسانية فتدل على حركاتٍ لا يكفي لها الميل الطبيعي اصلاً اما لان حقيقة هذه الانفعالات تقتضي الشعور او الادراك كما مرَّ في مب ٣١ ف ٤ ومب ٣٥ ف ١ من ان حقيقة اللذة والألم تقتضي الادراك حتى ان من خلا عن الادراك لم يجز وصفهُ بالالتذاذ والتألم او لان هذه الحركات تقع على خلاف مُقتَضى الميل الطبيعي كما ان اليأس يهرب من الخير بسبب صعوبةٍ ما والخوف يهرب من مدافعة الشر المضادّ وان كان ثمه ميلٌ طبيعيٌّ الى ذلك ولهذا كانت غير المتنفسات لا توصف بهذه الانفعالات بوجهٍ من الوجوه

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان ما يذكر من انواع الخوف هل هو صحيح

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان جعل الدمشقي للخوف في الدين المستقيم ك٢ب١٥ ستة انواع وهي التواني والحياء والخجل والتعجب والانشداه والحصر غير صحيح لان الخوف يتعلق بالشر المؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٥ وهذا يستلزم كون انواع الخوف محاذية لانواع الألم . وانواع الألم اربعة كما مر في مب٣٥ ف ٨ . فاذاً انواع الخوف المحاذية لها يجب ان تكون اربعة فقط

٢ وايضاً ما يقوم بفعلنا فهو مقدورٌ لنا . والخوف يتعلق بالشر المجاوز لقدرتنا كما تقدم في ف ٢ فاذاً ليس يجب ان يجعل التواني والحياء والخجل التي تتعلق بفعلنا انواعاً للخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل كما تقدم في ف١ و٢ . والخجل يتعلق بما قد أُتِيَ من القبيح كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب٢٠ . فاذاً ليس الخجل نوعاً للخوف

٤ وايضاً ليس يتعلق الخوف الا بالشر . والتعجب والانشداه يتعلقان بالامر العظيم والمستطرف خيراً كان او شراً . فاذاً ليسا من انواع الخوف

٥ وايضاً ان التعجب دعا الفلاسفة الى طلب الحق كما في الالهيات ك١ب٢ . والخوف لا يدعو الى الطلب بل الى الهرب . فاذاً ليس التعجب نوعاً للخوف

لكن يكفي لمعارضة ذلك قول الدمشقي وغريغوريوس النيصي في الموضعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال قد تقدم في ف٢ ان الخوف يتعلق بالشر المستقبل الذي يفوت قدرة الخائف اي الذي تتعذر مدافعته . وكما يجوز اعتبار خير الانسان في فعله او في الاشياء الخارجة كذلك يجوز اعتبار شره ايضاً اما في فعله فيمكن الخوف

من شرين الاول التعب الموقر الطبيعة ومن هنا ينشأ التواني اذ ان الانسان يهرب من الفعل خوفاً من التعب المفرط . والثاني القبح الموجب عيب الفاعل فان خيف قبح الفعل حين اتيانه فهو الحياء او تعلق الخوف بالفعل القبيح المنقضي فهو الخجل . اما الشر القائم في الاشياء الخارجة فيعجز الانسان عن مدافعته من ثلاثة اوجه اولاً بسبب عظمه اي متى استعظم الانسان شراً دون ان يرى مناصاً منهُ وهذا هو التعجب وثانياً بسبب استطرافه اي متى عرض لنظر اعتبارنا شرٌّ مستغرب فاستعظمهُ تصوُّرنا وهذا هو الانشداه الناشىء عن تصوُّر امرٍ غير مالوف وثالثاً بسبب مفاجاته فيتعذر النظر في دفعهِ كالخوف من الرزايا المستقبلة وهذا يقال له الحصَر

اذن اجيب على الاول بان انواع الالم التي تقدم ذكرها في مب ٣٥ ف ٨ لم تؤخذ بحسب اختلاف موضوعه بل بحسب معلولاته وباعتبار بعض حقائق خاصة فلا يجب من ثمَّ كونها محاذيةً لانواع الخوف هذه المأخوذة بحسب قسمة موضوعه الخاصة

وعلى الثاني بان الفعل باعتبار وقوعهِ فعلاً خاضعٌ لقدرة الفاعل الا انه يجوز ان يعتبر في الفعل شيءٌ مجاوزٌ قدرة الفاعل بسببهِ يهرب الفاعل من الفعل وبهذا الاعتبار جُعِل التواني والحياء والخجل انواعاً للخوف

وعلى الثالث بانهُ يجوز ان يُخاف من الفعل الماضي ما يترتب عليه في المستقبل من المذمة او العار وبهذا الاعتبار يُجعَل الخجل نوعاً للخوف

وعلى الرابع بان ليس كل تعجبٍ وانشداهٍ يُجعَلان من انواع الخوف بل التعجب من الشر العظيم والانشداه من الشر المستطرف . او يقال كما يُهرَب بالتواني من النصَب المعلق على الفعل الخارج كذلك يُهرَب بالتعجب والانشداه من صعوبة النظر العقلي في ما هو عظيمٌ ومستغربٌ خيراً كان او شراً فتكون نسبة التعجب

والانشداه الى فعل العقل كنسبة التواني الى الفعل الخارج

وعلى الخامس بان المتعجب يأبى ان يحكم في الحال في ما يتعجب منه خوفاً من الخطإ ولكنهُ يبحث عنه في الاستقبال والمنشده يخشى الحكم في الحال والبحث في الاستقبال ولهذا كان التعجب مبدأ للنظر الفلسفي والانشداه مانعاً منهُ

المبحثُ الثاني والاربعون

في موضوع الخوف — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في موضوع الخوف والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر — ٢ في ان موضوع الخوف هل هو شرّ الطبيعة — ٣ في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم — ٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه — ٥ في ان الفواجئ هل هي ادعى الى الخوف — ٦ في ان الاشياء التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف

الفصلُ الاولُ

في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان موضوع الخوف هو الخير فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب٣٣ « لا نخشى شيئاً الا حذراً من فقد ما نحبهُ حاصلاً او عدم ادراكهِ مرجوًّا » وما نحبهُ خيرٌ. فالخوف اذن يتعلق بالخير على انهُ موضوعه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « التسلط والاستعلاء على الغير امرٌ مخيف » وهذا خيرٌ. فالخير اذن موضوع الخوف

٣ وايضاً يمتنع وجود شر في الله. وقد أُمرنا ان نخاف الله كقوله في مز ٣٣ : ١٠ « اتقوا الله ياقديسيه » فاذاً الخوف ايضاً يتعلق بالخير

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ١٢ « الخوف يتعلق بالشر المستقبل »

والجواب ان يقال ان الخوف حركةٌ للقوة الشوقية · والطلب والهرب هما الى القوة الشوقية كما في الخلقيات ك٦ ب ٢ وانما يُطلَب الخير وانما يهرَب من الشر · فاذاً كل حركةٍ في القوة الشوقية تفيد الطلب فموضوعها خيرٌ ما وكل حركةٍ تفيد الهرب فموضوعها الشر ولما كان الخوف يفيد نوعاً من الهرب كان يتعلق اولاً وبالذات بالشر على انهُ موضوعه الخاص ولكنه يجوز ايضاً ان يتعلق بالخير باعتبار نسبته الى الشر وهذه النسبة يجوز ان تكون على نحوين اولاً من حيث ينعدم الخير بالشر وانما يكون شيءٌ شرّاً من حيث ينعدم بهِ الخير ولهذا متى هُرِبَ من الشر لكونهِ شرّاً يلزم انهُ يُهرَب منهُ لكونه ينعدم بهِ الخير الذي يُطلَب بالمحبة وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكرهُ ان ليس للخوف سببٌ سوى فقد الخير المحبوب · وثانياً من حيث يكون الخير علةً للشر اي من حيث يمكن لخير ان يحدث بقوتهِ ضرراً في الخير المحبوب · ولهذا فكما ان الرجاء يتعلق بامرين على ما تقدم في مب ٤٠ ف ٧ وهما الخير المرجو وما يُرجَى بهِ نيله كذلك الخوف يتعلق بامرين وهما الشر المهروب منهُ والخير الذي يستطيع بقوته انزال الشر ومن هذا القبيل خوف الانسان من الله من حيث يستطيع ان ينزل بهِ عقاباً روحانياً او جسمانياً · ومنهُ ايضاً الخوف من سلطة الانسان ولا سيما متى كانت مؤذية او جائرة لسهولة ايقاعها الضرر حينئذٍ · ومنهُ الخوف من استملاء الغير اي من الاعتماد عليه بحيث يكون في قدرتهِ انزال الضرّ بنا كما يخاف الانسان ممن كان مطلعاً على جنايتهِ حذراً من ان يفشي امرها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثاني

في ان الشر الطبيعي هل هو موضوعٌ للخوف

يتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يتعلق بالشر الطبيعي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٥ « الخوف يدعو الى الاستشارة » وما يحدث عن الطبيعة لا نستشير فيهِ احدًا كما في الخلقيات ك٣ب٣ · فالخوف اذن ليس يتعلق بالشر الطبيعي

٢ وايضاً ان الانسان معرَّضٌ دائمًا للآفات الطبيعية كالموت ونحوه فلو كان الخوف يتعلق بمثل هذه الشرور لوجب ان يكون الانسان في حال خوفٍ دائمٍ

٣ وايضاً ان الطبيعة لا تحرك الى المتضادات · والشر الطبيعي يصدر عن الطبيعة فاذًا هرب الانسان منهُ بالخوف ليس يصدر عن الطبيعة · فاذًا ليس يتعلق الخوف الطبيعي بالشر الطبيعي بل يظهر انهُ من جملة الشرور الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٦ « اهول شيء الموت » وهو شرٌّ طبيعيٌّ

والجواب ان يقال ان الخوف يحصل عن تخيل شرٍّ مستقبلٍ مفسدٍ او مؤلمٍ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وكما ان الشر المؤلم ما كان مضادًّا للارادة كذلك الشر المُفسِد ما كان مضادًّا للطبيعة وهذا هو الشر الطبيعي فاذًا يجوز تعلق الخوف بالشر الطبيعي · لكن يجبُ ان يُعلَم ان الشر الطبيعي قد يكون صادرًا عن علةٍ طبيعية وحينئذٍ يقال له شرٌّ طبيعي ليس لحرمانهِ خيرًا طبيعياً فقط بل لكونهِ معلولاً للطبيعة ايضاً كالموت الطبيعي ونحوهِ من الآفات وقد يكون صادرًا عن علةٍ غير طبيعية كالموت المُنزَل قسرًا بقوة المضطهد · وهو في كلا الحالين يُخشى ولا يُخشى باعتبارين لانه لما كان الخوف يحصل عن تخيل الشر المستقبل كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره كان ما يرفع هذا

التخيل ينفي الخوف ايضاً · والشر المستقبل انما يظهر انه لن يقع لامرين احدهما كونه بعيداً فنعتبره لذلك كانه لن يقع فلا نخشاه اصلاً او نخشاه قليلاً فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور « ما كان بعيداً جداً فلا يُخشى فان الناس طرّاً يعلمون انهم سيموتون ولكن لعدم دنو الأجل لا يبالون بهِ » والثاني ضرورة وقوعهِ حتى يخال انهُ واقعٌ في الحال وعليهِ قول الفيلسوف هناك « من يُقطَع رأسه لا يخاف لاعتباره ان لا بدَّ من موتهِ » اما الذي يخاف فلا بد ان يكون لديهِ شيءٌ من رجاء التخلص · وعلى هذا فالشر الطبيعي لا يُخشى اذ لا يُعتبَر انه سيقع اما اذا اعتُبِرَ الشر الطبيعي المُفسِد قريب الوقوع ولكن مع شيءٍ من رجاء التخلص منه فيكون حينئذٍ موضوعاً للخوف

اذاً اجيب على الاول بان الشر الطبيعي قد لا يصدر عن الطبيعة كما مرَّ في جرم الفصل على انه متى صدر عن الطبيعة اذا امتنع دفعه رأساً لا يمتنع تأجيله وعلى هذا الرجاء تجوز الاستشارة في دفعهِ

وعلى الثاني بان الانسان وان تعرَّض دائماً للشر الطبيعي لكنه لا يتعرَّض لهُ دائماً عن قربٍ فلا يخشاه دائماً

وعلى الثالث بان الموت وسائر الآفات الطبيعية تصدر عن الطبيعة الكلية واما الطبيعة الجزئية فتنفر منها ما استطاعت · وعن ميل الطبيعة الجزئية يحصل الالم والاغتمام من هذه الشرور متى كانت واقعةً في الحال والخوف متى كانت قريبة الوقوع

الفصلُ الثالثُ

في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف يجوز تعلقه بشر الاثم فقد قال اوغسطينوس في كلامهِ على قانون يوحنا مقا ٩ « العفة تحمل الانسان على الخوف

من مفارقة الله » وليس يفرق بين الانسان والله سوى الذنب كقوله في اش ٥٩ : ٢ « آثامكم فرّقت بينكم وبين الهكم » فاذًا يجوز تعلق الخوف بشر الاثم

٢ وايضاً قال توليوس في المسائل التسكولونية ك ٤ « انما نخشى واقعاً في الاستقبال ما نتألم منه واقعاً في الحال » ويجوز ان يتالم الانسان من شر الاثم. فاذًا يجوز ان يخشاه ايضاً

٣ وايضاً ان الرجاء مقابلٌ للخوف وهو يجوز تعلقه بخير الفضيلة كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ب٤ ومن قول الرسول في غلا ٥ : ١٠ « اني لواثقٌ بكم في الرب انكم لا ترتأُون شيئاً آخر » فيجوز اذن ايضاً ان يتعلق الخوف بشر الاثم

٤ وايضاً ان الخجل ضربٌ من الخوف كما مرَّ في مب ١ ف ٤ . والخجل يتعلق بالفعل القبيح الذي هو شر الاثم . فكذا الخوف ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « لا يتعلق الخوف بجميع الشرور كما لو كان انسانٌ باغياً او متوانياً »

والجواب ان يقال كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الخوف هو الشر المستقبل المتعسر الاندفاع على ما تقدم في مب ٤٠ ف ١ ومب ٤١ ف ٢ . ومن ذلك يتحصل ان ما كان خاضعاً مطلقاً لقدرتنا وارادتنا لا يتضمن حقيقة المخيف بل انما المخيف ما كان معلولاً لعلة خارجة . وشر الاثم انما هو معلولٌ حقيقةً للارادة الانسانية فلا يتضمن في الحقيقة حقيقة المخيف الا انه لما كان يمكن انعطاف الارادة بشيء خارج الى الخطأ فاذا كان لذلك العاطف قوة عظيمة على عطفها جاز الخوف حينئذٍ من شر الاثم لاعتبار صدوره عن علةٍ خارجة كما لو خاف انسانٌ معاشرة الاشرار لئلا يجرُّوه الى الخطاء . على ان الانسان في هذه الحال يخشى في الحقيقة إغراء الاشرار لا

الاثم باعتباره في نفسه اي من حيث هو اراديٌّ اذ لا يكون بهذا الاعتبار موضوعاً للخوف

اذاً اجيب على الاول بان مفارقة الله عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة وكل عقابٍ فانه يصدر على نحوٍ ما عن علةٍ خارجة

وعلى الثاني بان الالم والخوف يجتمعان من وجه اي من حيث يتعلق كلاهما بالشر ويفترقان من وجهين اولاً من حيث ان الالم يتعلق بالشر الحاضر والخوف يتعلق بالشر المستقبل وثانياً من حيث ان الالم لكونه في الشهوانية يتعلق بمطلق الشر فيجوز ان يكون موضوعه كل شر صغيراً او كبيراً والخوف لكونه في الغضبية يتعلق بالشر متى قارنه شيء من المشقة او الصعوبة وهذه ترتفع متى كان شيء خاضعاً للارادة · فاذاً لسنا نخشى وقوع كل ما نتألم منه واقعاً في الحال بل انما نخشى وقوع بعضهِ وهو ما كان منه شاقاً

وعلى الثالث بان الرجاء انما يتعلق بالخير الذي يمكن للانسان نيله والانسان يستطيع نيل الخير اما بنفسهِ او بغيرهِ ولهذا جاز ان يتعلق الرجاء بفعل الفضيلة القائم في قدرتنا · واما الخوف فانما يتعلق بالشر الذي ليس خاضعاً لقدرتنا ولهذا كان الشر المخوف لا يصدر الا عن علةٍ خارجة واما الخير المرجو فيجوز صدوره عن علةٍ داخلة او خارجة

وعلى الرابع بانه قد تقدم في مب ٤١ ف ٤ ان الخجل ليس خوفاً من فعل الخطيئة في نفسهِ بل مما يتعلق عليهِ من القباحة او المعرة الصادرة عن علةٍ خارجة

الفصل الرابع

هل يجوز الخوف من الخوف نفسه

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز الخوف من الخوف لان كل ما يتعلق به الخوف فانهُ بالخوف يصان من ان يُفقَد كما ان من يخاف على صحته

فانه يصونها بخوفه · فلو كان يخاف من الخوف لكان الانسان بخوفه يقي نفسه من الخوف وهذا خلفٌ في ما يظهر

٢ وايضاً ان الخوف ضربٌ من الهرب · وليس شيء يهرب من نفسه · فاذاً ليس يتعلق الخوف بالخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل · ومن يخاف فالخوف حاصل عنده · فاذاً يمتنع خوفه من الخوف

لكن يعارض ذلك ان الانسان يستطيع ان يحب المحبة وان يتألم من الألم · فاذاً بجامع الحجة يقدر ان يخاف من الخوف

والجواب ان يقال انما يتضمن حقيقة المخيف ما يصدر عن علةٍ خارجة لا ما يصدر عن ارادتنا كما تقدم في الفصل الآنف · والخوف من جهةٍ يصدر عن علةٍ خارجة ومن جهة يخضع للارادة · فيصدر عن علةٍ خارجة من حيث هو انفعالٌ ناشئٌ عن تخيل شر قريب الوقوع وبهذا الاعتبار يجوز ان يخاف الانسان من الخوف اي من ان يضطر الى الخوف بسبب مفاجأة شر جسيم · ويخضع للارادة من حيث ان الشوق الادنى ينقاد للعقل فيقدر الانسان ان يدفع الخوف وبهذا الاعتبار يمتنع الخوف من الخوف كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ · الا انه لما كان يمكن لبعضٍ ان يستند على ما يورده من الادلة في اثبات ان الخوف لا يُخاف منه بوجهٍ من الوجوه وجب الجواب عليها

اذاً اجيب على الاول بان الخوف ليس كله واحداً بل هنالك مخاوف مختلفة باختلاف المخوفات فلا يمتنع ان يصون الانسان نفسه بخوفٍ عن خوفٍ آخر وهكذا يقي نفسه من خوفٍ ليس فيه

وعلى الثاني بانه لما كان الخوف الذي به يخاف الشر المتوقع غيراً والخوف الذي به يُخاف الخوف من الشر المتوقع غيراً لم يلزم هرب الشيء من نفسه او كون

شيء عين الهرب من نفسه

وعلى الثالث بان الانسان بسبب ما تقدم من اختلاف المخاوف يستطيع ان يخاف من الخوف المستقبل بالخوف الحاضر

ألفصلُ الخامسُ

في ان الفواجيء هل هي أدعى الى الخوف

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوارق والفواجيء ليست أدعى الى الخوف فكما يتعلق الرجاء بالخير كذلك يتعلق الخوف بالشر. والتجربة مدعاة الى زيادة الرجاء في الخيرات . فهي اذاً مدعاة الى زيادة الخوف في الشرور ايضاً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ان ذوي الحلم والدهاء ادعى الى الخوف من النزقين » ومعلومٌ ان النزقين تحدث فيهم حركات فجائية اكثر. فالخوف اذن من الفواجيء اقلُّ

٣ وايضاً ان الفواجيءَ اقل مجالاً للنظر. وزيادة الخوف من امرٍ على قدر زيادة النظر فيهِ وعلى هذا قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « ان بعضاً يظهرون شجعاناً بسبب جهلهم ولو عرفوا ان الأمر على خلاف ما يظنون لهربوا » فالخوف اذن من الفواجيء اقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الخوف يحتاط لصيانة المستَحبَّات فيكره الخوارق والفواجيء المضادة لها »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر القريب الوقوع والمتعسر الاندفاع كما تقدم في ف ٣ . ومنشأ هذا التعسر امران جسامة الشر وضعف الخائف وكون شيء خارقاً ومفاجئاً يساعد على كليهما اما على الاول فمن حيث ان الشر المتوقَّع يظهر اعظم لان جميع الخيرات او الشرور الجسمانية كلما أُمعن فيها نظر الاعتبار ظهرت احقر وعلى هذا فكما ان الالم من الشر الحاضر يخف بطول مدته كما

قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٣ كذلك الخوف من الشر المستقبل يقل بسابق الامعان فيهِ واما على الثاني فلانه لا يمكّن الانسان مما يقدر عليهِ من تهيئة الوسائل لدفع الشر المستقبل لانهُ متى وقع فجأةً امتنع الوصول اليها

اذًا اجيب على الاول بان موضوع الرجاء هو الخير الذي يمكن للراجي نيله ولذا فما يزيد قدرة الانسان من شأنه ان يزيد فيهِ الرجاء وبجامع الحجة يقلل فيهِ الخوف لان موضوع الخوف هو الشر المتعسر الاندفاع وعلى هذا لما كانت التجربة تجعل الانسان اقدر على الفعل كانت كما تزيد الرجاء تقلل الخوف

وعلى الثاني بان النزقين لا يكظمون غيظهم فلا يكون ما يحصل عنهم من الاذى فجائيًا بحيث لا يُرَى قبل وقوعهِ واما ذوو الحلم والدهاء فيكظمون غيظهم فلا يمكن رؤْية ما يصدر عنهم من الاذى قبل وقوعه بل يقع فجأةً ولهذا قال الفيلسوف ان هولاء ادعى الى الخوف

وعلى الثالث بان الخيرات او الشرور الجسمانية تظهر بالذات اعظم في اول الامر لان كل شيء يظهر بحذاء ضده اعظم ولذلك متى انتقل انسانٌ بغتةً من حال الفقر الى حال الغنى زاد لديهِ اعتبار الغنى بسبب ما تقدمهُ من الفقر وبعكس ذلك اذا صار الاغنياء بغتةً الى حال الفقر كان الفقر لديهم اقبح ولاجل ذلك كان الشر المفاجيء ادعى الى الخوف لانهُ يظهر شرًّا اعظم . الا انهُ قد يحدث لعارضٍ ان يخفى عظم الشر كما لو كمن الاعداء في مكان وحينئذٍ لا شك ان الشر يصير بامعان النظر ادعى الى الخوف

الفصلُ السادسُ

في ان الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف

يتُخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الشرور التي لا دواء لها ليست ادعى الى الخوف اذ لا بدَّ في الخوف من بقاء شيءٍ من رجاء النجاة كما تقدم في ف ٢ .

والشرور التي لا دواء لها لا يبقى معها شيء من رجاء النجاة · فهي اذن لا يتعلق بها الخوف بوجه

٢ وايضاً ان شر الموت لا يمكن دفعهُ بشيء اذ يتعذر طبعاً العود من الموت الى الحيوة · وهو مع ذلك ليس بالشر الاشد هولاً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب ٥ فاذاً ليست الشرور التي لا دواء لها ادعى الى الخوف

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب ٦ « ليس الاطول مدةً خيراً مما مدتهُ يومٌ واحدٌ ولا الباقي خيراً من الفاني » فاذاً بجامع الحجة ليس شراً منه ايضاً · والشرور التي لا دواء لها لا تفترق عن غيرها الا في طول المدة او البقاء فهي اذن ليست بسبب ذلك اقبح او ادعى الى الخوف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٥ « اهول الاشياء ما اذا عراه فساد تعذر او تعسر اصلاحه »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر فما يزداد بهِ الشر يزداد بهِ الخوف · والشر ليس يزداد من جهة حقيقتهِ النوعية فقط بل من جهة ظروفهِ ايضاً كما يظهر مما اسلفناه في مب ١٨ ف٣ · ومن جملة الظروف التي يظهر انها ادعى الى زيادة الشر طول المدة او البقاء لان ما يحصل في زمان يتعذر على نحوٍ ما بمدى الزمان وعلى هذا فاذا كان التألم من امرٍ في مدةٍ معينة من الزمان شراً اعتبر التألم منهُ في ضعفي تلك المدة شراً مضاعفاً وهكذا يكون التألم منهُ في زمانٍ غير متناهٍ اي ابداً داعياً الى زيادةٍ غير متناهية على نحوٍ ما · واما الشرور التي يتعذر او يتعسر مداواتها بعد وقوعها فتعتبر دائمة او مستطيلة و بذلك تصير مخيفةً للغاية

اذاً اجيب على الاول بان دواء الشر على ضربين احدهما ما بهِ يمنع وقوع الشر المستقبل وهذا اذا ارتفع يرتفع الرجاء فيرتفع الخوف ايضاً وليس مقصوداً في كلامنا هنا والثاني ما بهِ يندفع الشر الحاضر وعلى هذا كلامنا

وعلى الثاني بان الموت وان لم يكن له دواء الا انه لعدم قرب حلوله لا يتعلق بهِ الخوف كما تقدم في مب ٢

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هناك على الخير بالذات وهو ما كان خيراً في حقيقتهِ النوعية وبهذا الاعتبار لا يكون شيء خيراً من سواه بسبب طول مدتهِ او بقائهِ بل بسبب طبيعته

المبحث الثالث والاربعون

في علة الخوف — وفيهِ فصلان

ثم يجب النظر في علة الخوف ومدار البحث في ذلك على مسئلتين — ١ في ان المحبة هل هي علة للخوف — ٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف

الفصل الأوَّل

في ان المحبة هل هي علة للخوف

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للخوف لان ما يجلب شيئاً فهو علة له · والخوف يجلب محبة القريب كما قال اوغسطينوس في كلامهِ على رسالة يوحنا الأُولى القانونية · فالخوف اذن علة للمحبة دون العكس

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «أَدعى الناس الى الخوف من نتوقع منهم قرب انزال بعض الشرور بنا» وتوقعنا الشر من بعض الناس أَدعى لنا الى بغضهم منه الى محبتهم · فالخوف اذن يصدر بالأَولى عن البغض لا عن المحبة

٣ وايضاً قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان ما يصدر عن انفسنا لا يتضمن حقيقة المخيف · وما يصدر عن المحبة هو اخص ما يصدر عن داخل القلب · فالخوف اذن ليس يصدر عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ «لا مراءَ في

انه ليس لنا سبب للخوف الا فقد ما نحبه حاصلاً وعدم ادراكه مرجوّاً » فاذاً كل خوف انما يصدر عن محبتنا لشيء٠ فالمحبة اذن علة للخوف

والجواب ان يقال ان نسبة موضوعات الانفعالات النفسانية اليها كنسبة الصوَر الى الاشياء الطبيعية او الصناعية لان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها كما تستفيدها الاشياء المذكورة من صوَرها فاذاً كما ان كل ما كان علةً للصورة فهو علةٌ للشيء المتقوم بها كذلك ايضاً كل ما كان علة للموضوع بطريقةٍ ما فهو علةٌ للانفعال٠ وقد يكون شيء علةً للموضوع اما بطريق العلة المؤثرة او بطريق العلة الهيولانية فان موضوع اللذة مثلاً هو الخير الظاهري الملائم المتصل وعلته المؤثرة هي ما يفعل اتصال ذلك الخير او خيريته او ظاهريته وعلته الهيولانية هي الملكة او مطاق الاستعداد الذي بسببه يصير ذلك الخير المتصل بانسان ملائماً له او ظاهرياً٠ اذا تمهد ذلك فموضوع الخوف هو الشر الاعتباري المستقبل القريب الذي يتعسر دفعه ولذلك كان ما يقدر ان يُنزله علةً مؤثرة لموضوع الخوف وهكذا علةً للخوف ايضاً وما به يستعد الانسان لكون شيء شرّاً له علةً هيولانيةً للخوف وموضوعه والمحبة علةٌ للخوف من هذا القبيل لان محبة الانسان لخيرٍ تستلزم ان يكون ما يزيله شرّاً له فيخافه على انه شرٌ

اذاً اجيب على الاول بانه قد تقدم في المبحث الآنف ان الخوف يتعلق ذاتاً واولاً بالشر الذي يهرب منه المقابل لخيرٍ محبوب وثانياً بما يسبب حدوث ذلك الشر وبهذا الاعتبار قد تصدر المحبة احياناً بالعرض عن الخوف اي من حيث ان الانسان لخوفه من عقاب الله يرعى اوامره وهكذا يأخذ في الرجاء والرجاء يجلب المحبة كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٧

وعلى الثاني بان من نتوقع منه الشرور نبغضه في اول الامر الا انه بعد ان نأخذ في رجاء الخيرات منه نأخذ حينئذٍ في محبته٠ واما الخير الذي يضاده

الشر المخوف فقد كان محبوباً منذ الاول

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على ما هو علة مؤثرة للشر المخيف. والمحبة علة هيولانية له كما تقدم في جرم الفصل؟

الفصل الثاني

في ان الضعف هل هو علة للخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الضعف ليس علة للخوف لان اعظم ما يخاف من ذوي القوة. والضعف مضاد للقوة . فليس اذاً علة للخوف

٢ وايضاً ان الذين تضرب اعناقهم هم في غاية الضعف . وهؤلاء لا يخافون كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٥ . فاذاً ليس الضعف علة للخوف

٣ وايضاً ان المحاربة تنشأ عن الشجاعة لا عن الضعف . والمحاربون يخافون من يحاربونهم كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . فاذاً ليس الضعف علة للخوف

لكن يعارض ذلك ان علل المتضادات متضادة. والغنى والقوة البدنية ووفرة الاصدقاء والسلطة تنفي الخوف كما قال الفيلسوف في الموضع المذكور . فالخوف اذن ينشأ عن ضعف هذه الامور

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر للخوف علتان كما تقدم في الفصل الآنف احداهما بطريق الاستعداد الهيولاني من جهة الخائف والاخرى بطريق العلة المؤثرة من جهة المخوف فاذا اعتبرت الاولى فالضعف هو بالذات علة للخوف اذ انما يتعسر على الانسان دفع الشر القريب بسبب ضعف في قدرته غير ان الضعف لا يكون علة للخوف الا متى كان في درجةٍ ما فان الضعف الذي يتسبب عنه خوف الشر المستقبل اقل من الضعف المترتب على الشر الحاضر الذي يتعلق به الالم وهذا يكون اعظم ايضاً اذا ارتفع به رأساً الشعور بالشر او

محبة الخير الذي يُخاف ضدُّه · واذا اعتُبِرَت الثانية فالقدرة والقوة البدنية هي بالذات علةٌ للخوف اذ انما يتعذر دفع معلول ما يُتصوَّر انهُ مضرٌّ من طريق كونهِ قوياً الا انهُ قد يحدث بالعرض ان ينشأ الخوف عن ضعف ما من هذه الجهة من حيث انهُ قد يحدث عن ضعفٍ ما ان يريد انسانٌ انزالَ الضرر اما جوراً او لكونهِ تضرَّر من قبل او خوفاً من ان يتضرَّر

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على علة الخوف من جهة العلة المؤثرة

وعلى الثاني بان الذين تُضرَب اعناقهم ينفعلون حالاً من الشر الحاضر فيكون ذلك الضعف مجاوزاً مقدار الخوف

وعلى الثالث بان المحاربين يخافون لا بسبب القوة التي يمكن ان يحاربوا بها بل بسبب ضعف القوة مما يجعلهم ان لا يثقوا من انفسهم بالظفر

أَلمبحثُ الرابعُ والاربعون

في معلولات الخوف — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخوف والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخوف هل يُحدِث انقباضاً — ٢ هل يحدِث المشورة — ٣ هل يُحدِث الرعدة — ٤ هل يمنع عن الفعل

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان الخوف هل يحدِث انقباضاً

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان الخوف لا يحدِث انقباضاً لان الانقباض تجتمع به الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن · وغزارة الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن يعتز بها القلب فيبعث على اقتحام الامور كما يظهر في الغِضاب · والخوف يحدِث فيهِ ضد ذلك · فهو اذن لا يُحدِث انقباضاً

٢ وايضاً متى غزرت الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن بالانقباض اندفع الانسان الى المجاهرة بصوتهِ كما يظهر في المتألمين · والخائفون لا يجهرون بصوتهم بل بالحري يتولاهم الصمت · فالخوف اذن لا يُحدِث انقباضاً

٣ وايضاً ان الخجل ضربٌ من الخوف كما تقدم في مب ٤١ ف٤ · والذي يتولاهم الخجل تحمرُّ وجوههم كما قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٤ والفيلسوف في الخلقيات ك٤ · وحمرة الوجه لا تدل على الانقباض بل على ضده · فاذاً ليس الانقباض معلولاً للخوف

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٣ب٢٣ « الخوف قوة بطريق الانقباض »

والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية في الانفعالات النفسانية بمنزلة جزئها الصوري والتأثر الجسماني بمنزلة جزئها المادي كما تقدم في مب ٢٨ ف ٥ وكلاهما متعادلان فالتأثر الجسماني يحصل مشابهاً ومطابقاً للحركة الشوقية · على ان الخوف باعتبار حركة الشوق الحيوانية يُحدِث انقباضاً وتحقيق ذلك ان الخوف ينشأُ عن تخيل شرٍّ قريبٍ يتعسر دفعه كما تقدم في مب ٤١ ف٢ وتعسر دفع شيءٍ ينشأُ عن ضعف القوة كما تقدم في المبحث الآنف ف٢ وكلما كانت القوة اضعف كانت اقل تناولاً ولذلك كان يحصل عن التصور الذي يُحدِث الخوف انقباضٌ في الشوق · فانا نشاهد في المائتين مثلاً ان الطبيعة تنقبض الى الباطن بسبب ضعف القوة ونشاهد ايضاً انهُ متى تولى الخوف اهل مدينةٍ انكفأُوا عن الخارج وفزعوا الى داخل المدينة ما استطاعوا وعلى مثال هذا الانقباض في الشوق الحيواني يحصل ايضاً في الخوف من جهة البدن انقباض الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن

اذاً اجيب على الاول بان الارواح الحيوانية وان انقبضت في الخائفين من

الخارج الى الداخل الا ان حركتها ليست في الغضاب والخائفين واحدةً بعينها كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ فهي في الغضاب تحصل باطناً من الادنى الى الاعلى بسبب ما يحصل عن شهوة الانتقام من الحرارة ورقة الارواح الحيوانية فتجتمع الارواح الحيوانية والحرارة حول القلب ومن ذلك يحصل في الغضاب نشاطٌ وتهوُّرٌ الى اقتحام الامور · واما الخائفون فتتحرك فيهم الارواح الحيوانية من الاعلى الى الادنى بسبب البرودة المكثّفة التي تحصل عن تصور ضعف القوة فلا تتكثر بها الحرارة والارواح الحيوانية حول القلب بل ترتد عنهُ ولهذا لم يكن من شأن الخائفين الإقدام بل الإحجام

وعلى الثاني بان الاستعانة بكل وسيلةٍ ممكنة على دفع المكروه الحاضر المُحدث الألم طبيعيةٌ لكل متالم انساناً كان او بهيماً ومن ثم نرى الحيوانات العجم المتألمة تضرب بلُحيها او بقرونها · واعظم ما تستعين بهِ الحيوانات على كل شيء هو الحرارة والروح الحيواني ولذا كانت الطبيعة في حال الألم تحفظ الحرارة والروح الحيواني في داخلها حتى تستعين بهما على دفع المكروه وعلى هذا قول الفيلسوف في كتاب المشكلات انهُ متى تكثرت في الداخل الارواح الحيوانية والحرارة فلا بد ان تبرز بالصوت ولهذا لا يكاد المتألمون يتمالكون من الصياح · واما في الخائفين فحركة الحرارة الباطنة والارواح الحيوانية تحصل من القلب الى الجهة السفلى كما تقدم قريباً فيحول الخوف دون تكوين الصوت الذي يحصل بابراز الارواح الحيوانية الى الجهة العليا بالفم ولهذا كان الخوف يحدِث السكوت والرعدة ايضاً كما قال الفيلسوف في كتاب المشكلات

وعلى الثالث بان اخطار الموت ليست مضادةً للشوق الحيواني فقط بل للطبيعة ايضاً ولذلك ليس يحصل في الخوف منها انقباض من جهة الشوق فقط بل من جهة الطبيعة الجسمانية ايضاً فان الحيوان متى تصوَّر الموت انقبضت فيهِ الحرارة

الى الداخل كما لو اشفى على الموت حقيقةً ولذلك تصفرُّ وجوه الخائفين من الموت كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٩ · واما الشر الذي يخشاه الخجل فليس مضادًّا للطبيعة بل لشوق الحيواني فقط ولذلك يُحدِث شيئًا من الانقباض في الشوق الحيواني لا في الطبيعة الجسمانية بل ان النفس لانقباضها في ذاتها على نحوٍ ما تتفرغ لتحريك الارواح الحيوانية والحرارة فتنتشر الى الخارج ومن ذلك يحدث احمرار وجوه الذين يخجلون

الفصلُ الثاني

في ان الخوف هل يُحدِث المشورة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يُحدِث المشورة اذ ليس من شأن واحدٍ بعينهِ ان يُحدِث المشورة وان يمنعها · والخوف يمنع المشورة لان كل انفعالٍ يكدر السكينة المقتضاة لإعمال الفكر · فالخوف اذن ليس يُحدِث المشورة

٢ وايضاً ان المشورة هي فعل العقل الناظر في المستقبلات والمتدبر لها · ومن الخوف « ما يقلقل الافكار ويخرج بالعقل عن مستقرهِ » كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك٤ · فالخوف اذن ليس يُحدِث المشورة بل بالاحرى يمنع منها

٣ وايضاً كما يُستعانُ بالمشورة على دفع الشرور كذلك يستعان بها على ادراك الخيرات ايضاً وكما ان الخوف يتعلق بالشرور المقصود اجتنابها كذلك الرجاء يتعلق بالخيرات المقصود ادراكها · فاذاً ليس الخوف أَدعى الى المشورة من الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الخوف يُحدِث المشورة »

والجواب ان يقال ان اريد بالمشورة الاستشارة فالخوف يُحدِث المشورة اذ انما

نستشير في جلائل الامور التي لا نثق فيها من انفسنا كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ والامور التي تُخاف ليست شرورًا على وجه الاطلاق بل هي شرورٌ عظيمة من بعض الوجوه اولاً لاعتبار تعسر دفعها وثانياً لاعتبار قرب حدوثها كما تقدم في مب ٤٢ ف ٢ ولذلك كان الناس يستشيرون بالاخص عند ما يتولاهم الخوف · وان اريد بالمشورة حسن الاشارة فلا الخوف ولا غيره من الانفعالات يحدِث المشورة لان الانسان المنفعل بانفعالٍ ما يرى الشيء اكثر او اقل مما هو في الحقيقة كما ان من يحب شيئاً يراه افضل مما هو في نفسهِ ومن يخاف شيئاً يراه أهول مما هو في الحقيقة وهكذا كل انفعالٍ فمن شأنه ان يمنع من حسن الاشارة بسبب عدم استقامة الحكم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بانهُ كلما كان الانفعال اشدَّ كان امنعَ للانسان المنفعل به ولذلك متى كان الخوف شديدًا التمس الانسان المشورة الا ان اضطراب افكاره يمنعهُ عن الاهتداء اليها واما متى كان الخوف يسيرًا يبعث صاحبه الى الاستشارة ولا يشوّش العقل كثيرًا فقد يساعد ايضاً على حسن الاستشارة باعتبار ما يدعو اليهِ من التماس المشورة

وعلى الثالث بان الرجاء ايضاً يحدِث المشورة اذ ليس احدٌ يستشير في ما ييأس منهُ على ما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ كما لا يستشير في ما كان مستحيلاً على ما قال في الخلقيات ك ٣ ب ٣ · الا ان الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء لان الرجاء يتعلق بالخير باعتبار امكان حصولهِ والخوف يتعلق بالشر باعتبار تعسُّر دفعهِ فيكون الخوف منظورًا فيهِ الى حقيقة التعسر اكثر من الرجاء ومن شأننا ان نستشير في الامور العسيرة ولا سيما التي لا نثق فيها من انفسنا كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الخوف هل يحدث الرعدة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرعدة ليست معلولاً للخوف لانها تنشأ عن البرد فانا نجد المقرورين يرتعدون · والخوف ليس يُحدِث البرد في ما يظهر بل بالحري يُحدِث الحرارة المجفّفة بدليل ان الخائفين يعطشون وخصوصاً عند ما يتولاهم اشدّ الخوف كما يظهر في من يقاد الى الموت · فالخوف اذن ليس يُحدِث الرعدة

٢ وايضاً ان افراز الفضول يحصل من الحرارة ومن ثمه كانت الأدوية المُسهِلة حارةً في الغالب · وهذه الافرازات كثيراً ما تحدث عن الخوف · فيظهر اذن ان الخوف يُحدِث الحرارة فهو اذن ليس يُحدِث الرعدة

٣ وايضاً ان الحرارة تنقبض في الخوف من الخارج الى الداخل فلو كان الانسان يرتعد بسبب هذا الانقباض في الخارج لأحدث الخوف الرعدة في جميع اعضائه الخارجة ايضاً في ما يظهر وهذا مغايرٌ للظاهر · فاذاً ليس ارتعاد البدن معلولاً للخوف

لكن يعارض ذلك قول توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ « يلزم عن الخوف الرعدة والاصفرار وصريف الاسنان »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ١ ان الخوف يحدث فيه انقباضٌ من الخارج الى الداخل ولذلك يبقى الخارج بارداً فتحدث فيه الرعدة الحاصلة عن ضعف القوة الشاملة الاعضاء · وهذا الضعف يحصل بالخصوص عن نقص الحرارة التي هي الآلة المحركة النفسُ بها كما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

اذاً اجيب على الاول بانهُ متى انقبضت الحرارة من الخارج الى الداخل تكاثرت في الداخل وخصوصاً في الجهة السفلى اي جهة الغاذية وهكذا متى فنيت الرطوبة حصل العطش وربما حصل استطلاق البطن وافراز البول بل

ربما حصل افراز المني ايضاً او ان هذه الافرازات تحدث عن انقباض البطن والأُنثَيَين كما قال الفيلسوف في مشكلاتهِ ق ٢٧ مش ٢

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانهُ لما كانت الحرارة تغادر القلب لدى الخوف وتنتقل من الجهة العليا الى الجهة السفلى كان اخص ما يرتعد في الخائفين القلب والاعضاء المتصلة بعض الاتصال بالصدر الذي هو مركز القلب ولذلك كان اخص ما يحصل الرجفان عند الخائفين في الصوت بسبب قرب الوعاء الصوتي من القلب ثم ترتجف الشفة السفلى والفك الاسفل لاتصالها بجهة القلب ومن ذلك ينشأ صريف الاسنان ولهذا السبب نفسهِ ترتجف الاذرع والايدي او ان سبب رجفانها كونها اكثر تحركاً ما هو ايضاً سببٌ لارتجاف رُكَب الخائفين كقوله في اش ٣٥ :٣ « قوُّوا الايدي المسترخية وشددوا الركب المرتجفة »

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الخوف هل يمنع من الفعل

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف يمنع من الفعل لان اخص ما يمنع من الفعل اضطراب العقل الذي يرشد الانسان في افعاله · والخوف يشوش العقل كما تقدم في ف ٢ · فهو اذن يمنع من الفعل

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بخوفٍ فهو اسهل عثاراً في فعله كما ان من يمشي على جسرٍ منصوب في مكانٍ عالٍ يسقط بسهولة بسبب خوفهِ ولو مشى عليهِ موضوعاً على الارض لا يسقط لانتفاء الخوف · فالخوف اذن يمنع من الفعل

٣ وايضاً ان الكسل او التواني ضربٌ من الخوف · والكسل يمنع من الفعل · فكذا الخوف ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢ :٢ « اعملوا لخلاصكم بخوفٍ ورعدة »

ولو كان الخوف يمنع من الفعل الحسن لم يقل ذلك • فالخوف اذن ليس يمنع من الفعل الحسن

والجواب ان يقال ان فعل الانسان الخارج يصدر عن النفس باعتبار كونها المحرك الاول ولكنهُ يصدر ايضاً عن الاعضاء الجسمية باعتبار كونها آلاتٍ له والفعل قد يمتنع لنقصٍ في الآلة او في المحرك الاول فاما من جهة الآلات الجسمانية فالخوف في ذاتهِ من شأنه ان يمنع دائمًا من الفعل الخارج بسبب ما يحدثهُ في الاعضاء الخارجة من نقص الحرارة واما من جهة النفس فاذا كان الخوف معتدلاً لا يشوش العقل كثيراً فانهُ يساعد على حسن الفعل من حيث يُحدِث نوعاً من الاهتمام ويجعل الانسان اكثر تدبراً وترويًا في العمل واما اذا كان الخوف شديداً الى حد ان يشوش العقل فانهُ يمنع من الفعل من جهة النفس ايضاً • على ان كلام الرسول ليس على هذا الخوف

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان من يسقط من الجسر الممدود في مكانٍ عالٍ يكون مضطربًا في وهمهِ بسبب الخوف من السقوط الموهوم

وعلى الثالث بان كل خائفٍ يهرب مما يخافهُ ولما كان الكسل هو الخوف من الفعل باعتبار ما يتعلق عليهِ من النصَب كان مانعًا منهُ لانهُ يثني الارادة عنهُ واما الخوف من سائر الاشياء فانهُ يساعد على الفعل من حيث يعطف الارادة الى فعل ما بهِ يجتنب ما يحاذرهُ

أَلمبحثُ الخامسُ والاربعون

في التهوُّر — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في التهور والبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان التهور هل هو مضادٌ للخوف — ٢ في كيفية نسبته الى الرجاء — ٣ في علتهِ — ٤ في معلولهِ

الفصل الاول

في ان التهور هل هو مضادٌ للخوف

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان التهوُّر ليس مضاداً للخوف فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب٣١ و٣٤ «التهوُّر رذيلةٌ» والرذيلة مضادة للفضيلة والخوف ليس فضيلةً بل انفعالاً · فيظهر اذن ان التهوُّر ليس مضاداً للخوف

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحدٌ · والخوف يضاده الرجاء · فاذاً لا يضاده التهور

٣ وايضاً كل انفعالٍ فانهُ ينفي الانفعال المقابل لهُ · وانما ينتفي بالخوف الأمن فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك٢ ب٦ «الخوف يحول دون الامن» فالخوف اذن يضادهُ الامن لا التهور

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٥ «التهوُّر مضادٌ للخوف»

والجواب ان يقال من حقيقة المتضادات ان يكون بينها غاية البعد كما قال الفيلسوف في الالهيات ك١٠ م١٣ · والذي في اقصى البعد عن الخوف انما هو التهوُّر لان الخوف يهرب من الضرر المستقبل بسبب تغلُّب ذلك الضرر على الخائف والتهور يقتحم الخطر القريب بسبب تغلبهِ على ذلك الخطر · ومن ذلك يتضح ان التهور مضادٌ للخوف

اذاً اجيب على الاول بان الغضب والتهور واسماء سائر الانفعالات يجوز اخذها باعتبارين احدها من حيث تدل على مطلق حركة الشوق الحسي الى موضوعٍ خيرٍ او شريرٍ وبهذا الاعتبار يراد بها مجرد الانفعالات والثاني من حيث تدل فوق ذلك ايضاً على الخروج عن حد ترتيب العقل وبهذا الاعتبار يراد بها الرذائل وبهذا المعنى يُحمَل كلام اوغسطينوس على التهور اما نحن فكلامنا الآن على التهور بالمعنى الاول

وعلى الثاني بان الواحد لا يضادهُ اكثر من واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ ولكن يجوز ان يضاده اكثر من واحدٍ باعتبارات مختلفة وبهذا المعنى اسلفنا في مب ٢٣ ف ٢ ومب ٤٠ ف ٤ ان التضاد في انفعالات الغضبية يحصل على ضربين احدهما بحسب تقابل الخير والشر وبهذا الوجه يضاد الخوف الرجاء والثاني بحسب تقابل الميل والنفور وبهذا الوجه يضاد التهوُّر الخوفَ واليأسُ الرجاء

وعلى الثالث بان الأَمن لا يدل على شيءٍ مضادٍ للخوف بل على مجرَّد انتفاء الخوف اذ انما يقال آمِنٌ لمن لا يخاف ومن ثَمَّ كانت مقابلة الأَمن للخوف بطريق العدم ومقابلة التهور له بطريق المضادة وكما ان المضاد يتضمن في نفسهِ العدم كذلك التهور يتضمن الأَمن

الفصلُ الثاني

في ان التهور هل يلزم عن الرجاء

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التهور لا يلزم عن الرجاء فان التهور يتعلق بالشرور والاشياء المخيفة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والرجاء يتعلق بالخير كما مرَّ في مب ٤٠ ف ١ فهما مختلفا الموضوع وليسا من رتبةٍ واحدة · فالتهور اذن لا يلزم عن الرجاء

٢ وايضاً كما ان التهور مضادٌ للخوف كذلك اليأس مضادٌ للرجاء · والخوف لا يلزم عن اليأس بل ينتفي بهِ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ · فاذاً ليس يلزم التهور عن الرجاء

٣ وايضاً ان التهور يقصد الى خيرٍ ما وهو الغلب · والقصد الى الخير الشاق هو الى الرجاء · فالتهور اذن نفس الرجاء فليس اذن من لوازمهِ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ ان ذوي الرجاء العظيم متهورون » فيظهر اذن ان التهور يلزم عن الرجاء

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مواطن كثيرة وخصوصاً في مب ٢٢ ف ٢ ان جميع هذه الانفعالات النفسانية ترجع الى القوة الشوقية وكل حركة في القوة الشوقية ترجع الى الطلب او الهرب وكلاهما يتعلق بشيء بالذات وبالعرض اما بالذات فالطلب يتعلق بالخير والهرب يتعلق بالشر . واما بالعرض فيجوز ان يتعلق الطلب بالشر باعتبار خيرٍ يصاحبه وان يتعلق الهرب بالخير باعتبار شرٍّ يصاحبه وما بالعرض يلزم عماً بالذات فكان من ثمه طلب الشر لازماً عن طلب الخير كما ان الهرب من الخير لازم عن الهرب من الشر ومرجع هذه الاربعة الى انفعالات اربعة فان طلب الخير يرجع الى الرجاء والهرب من الشر يرجع الى الخوف وطلب الشر المخيف يرجع الى التهور والهرب من الخير يرجع الى اليأس ومن ذلك يلزم ان التهور لاحق للرجاء اذ انما يطلب الانسان الشر المخيف القريب دون مبالاةٍ من طريق كونه يرجو ان يتغلب عليهِ واما الخوف فيلحقه اليأس اذ انما ييأس الانسان من حيث يخشى ما في الخير الذي يُرجَى من الصعوبة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان الخير والشر موضوعين غير مترتبين بينهما ولكن لما كان للشر نسبة رتبية الى الخير اذ انه متأخر عن الخير تأخر العدم عن الملكة كان التهور الذي يطلب الشر متأخراً عن الرجاء الذي يطلب الخير

وعلى الثاني بانه وان كان الخير متقدماً مطلقاً على الشر الا ان الهرب من الشر يجب ان يتقدم على الهرب من الخير كما ان طلب الخير يجب ان يتقدم على طلب الشر ولذلك كما ان الرجاء متقدمٌ على التهور كذلك الخوف متقدمٌ على اليأس وكما ان اليأس لا يلزم عن الخوف الا متى كان شديداً كذلك التهور لا يلزم عن الرجاء الا متى كان قوياً

وعلى الثالث بان التهور وان كان موضوعه الشر الذي يصاحبه خير التغلب

في اعتبار المتهور الا انه يتعلق قصدًا بالشر واما الخير المصاحب له فيتعلق به الرجاء وكذا اليأس فانه يتعلق قصدًا بالخير الذي يهرب منه واما الشر المصاحب له فيتعلق به الخوف · فالتهور اذن ليس في الحقيقة جزءًا للرجاء بل معلولاً له كما ان اليأس ايضاً ليس جزءًا للخوف بل معلولاً له ولهذا يمتنع ان يكون التهور انفعالاً اصلياً

ألفصلُ الثالثُ

في ان علة التهور هل هي نقصٌ ما

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان علة التهور نقصٌ ما فقد قال الفيلسوف في كتاب المشكلات ق ٢٧ مش ٤ ان « معاقري الخمرة يتصفون بالشجاعة والتهور » ومعاقرة الخمرة يلزم عنها نقص السكر · فالتهور اذن يحصل عن النقص

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «من لم تحصل له التجربة بالاخطار كان متهورًا » وعدم التجربة نقصٌ · فالتهور اذن يحصل عن النقص

٣ وايضاً « من عادة المظلومين ان يكونوا اكثر تهورًا كما هو شأن الحيوانات العجم ايضاً متى ضُرِبَت» على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٨ · والمظلومية من قبيل النقص · فالتهور اذن يحصل عن نقصٍ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ب ٥ « ان علة التهور ان يقع في المخيلة رجاء قرب حصول المحبوبات وعدم وجود المكروهات او بعدُها» وما كان من قبيل النقص فمرجعه اما الى بعد المحبوبات او الى قرب المكروهات · فاذًا ليس شيءٌ من قبيل النقص علةً للتهور

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان التهور يلحق الرجاء ويضاد الخوف فاذًا كل ما من شأنه ان يُحدِث الرجاء او ينفي الخوف فهو علةٌ للتهور ·

ولما كان كل من الخوف والرجاء والتهور ايضاً من حيث هي انفعالات قائماً بحركة الشوق وبتغير جسماني جاز اعتبار علة التهور من وجهين باعتبار تحريك الرجاء او نفي الخوف احدهما من جهة الحركة الشوقية والثاني من جهة التغير الجسماني اما من جهة الحركة الشوقية اللاحقة التصور فالرجاء الذي يُحدِث التهور يحصل بما يحملنا على اعتبار امكان التغلب اما بقدرتنا كقوة البدن والاعتياد على خوض الاخطار ووفرة المال وما اشبه ذلك او بقوة الغير ككثرة الاصدقاء او الانصار ايّاً كانوا وعلى الخصوص اذا كان الانسان متوكلاً على العون الالهي لان من كانت حاله صالحةً مع الله فهو اكثر تهوراً كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره من الخطابة · والخوف ينتفي على هذا الوجه ببعد المكروهات القريبة كما لو لم يكن للانسان اعداء او كان لم يضر احداً او لا يرى خطراً قريباً اذ انما تظهر الاخطار قريبةً على الاخص للذين اضروا بالغير · واما من جهة التغير الجسماني فتحريك الرجاء ونفي الخوف يحصل بهما التهور عماً يُحدِث الحرارة حول القلب ومن ثم قال الفيلسوف في اجزاء الحيوان ك ٣ ب ٤ « من كان قلبه صغير الحجم فهو اكثر تهوراً والحيوانات التي قلبها كبير الحجم يجب الخوف منها » وذلك لان الحرارة الغريزية لا تستطيع ان تسخن القلب الكبير على قدر تسخنها القلب الصغير كما ان النار لا تستطيع ان تسخن البيت الكبير على قدر تسخينها البيت الصغير وقال ايضاً في مشكلاته ق ٢٧ مش ٤ « من كان ذا رئة عظيمة دموية فهو اكثر تهوراً بسبب ما يلحق ذلك من حرارة القلب » ثم قال هناك ايضاً ان معاقري الخمرة هم اكثر تهوراً بسبب حرارة الخمر » ولذلك قد تقدم في مب ٤٠ ف ٦ ان السكر يُحدِث عظم الرجاء وحرارة القلب تنفي الخوف وتُحدِث الرجاء بسبب ما تفعل في القلب من التمدد والانبساط

اذاً اجيب على الاول بان السكر يُحدِث التهور لا من حيث هو نقص بل من

حيث يُحدِث في القلب انبساطًا ومن حيث يُحدِث ايضاً في السكران استعظاماً ما لنفسهِ

وعلى الثاني بان من ليس لهم تجربة بالاخطار انما يكونون اكثر تهوراً لا بسبب النقص بل بالعرض اي من حيث انهم لعدم تجربتهم لا يعرفون ضعفهم ولا حلول الاخطار فيكون التهور لازماً عن انتفاء علة الخوف

وعلى الثالث بان المظلومين انما يصيرون اكثر تهوراً لاعتقادهم ان الله يساعد المظلومين كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . وهكذا يظهر ان التهور لا اعتبارية يحصل عن نقص الا بالعرض اي من حيث يقارن النقص مزيةٌ حقيقية او اما من جهة صاحبه نفسهِ او من جهة غيره

الفصلُ الرابعُ

في ان المتهورين هل هم اشد اقداماً في الاول منهم في الآخر عند حلول الاخطار

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المتهورين ليسوا في الاول اكثر اقداماً منهم عند حلول الاخطار فان الرعدة تحصل عن الخوف الذي يضاد التهور كما يتضح مما تقدم في ف ١ . والمتهورون قد يرتعدون في اول الامر كما قال الفيلسوف في مشكلاتهِ ق ٢٧ مش ٣ . فليسوا اذن في اول الامر اكثر اقداماً منهم عند حلول الاخطار

٢ وايضاً ان الانفعال يزداد بازدياد الموضوع كما انه اذا كان الخير محبوباً فالاعظم خيريةً احبُّ . وموضوع التهور هو الشاق فاذاً بازدياد المشقة يزداد التهور . والخطر متى حلَّ كان اشق واصعب . فاذاً يجب ان يزداد التهور حينئذٍ

٣ وايضاً ان الجراح المُحدَثة من الغير تُهيج الغضب . والغضب يُحدِث التهور فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الغضب مهوِّرٌ » فاذاً متى خاض الناس الاخطار وتضاربوا يظهر انهم يصيرون اكثر تهوراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ب٧ « المتهورون يقبلون الى الاخطار بسرعة وحدة قبل حلولها فمتى حلّت ادبروا عنها »

والجواب ان يقال ان التهور لكونه حركةً للشوق الحسي يتبع ادراك القوة الحسية والقوة الحسية لا تلاحظ النسبة ولا تنظر في كلٍّ من ظروف المحسوس لكنها تحكم بالبداهة وقد يعرض احياناً ان الادراك البديهي لامرٍ لا يمكن معه معرفة ما في ذلك الامر من المصاعب ولذلك تهيج حركة التهور الى اقتحام الخطر حتى اذا لاقاه المتهورون شعروا بما لم يخطر لهم من المصاعب فينكصون واما العقل فانه ينظر في جميع ما يكتنف الامر من المصاعب ولذلك نجد الشجعان الذين يقتحمون الاخطار بحكم العقل بطاءً في اول الامر لانهم لا يقدمون عن انفعالٍ بل عمّا يقتضي من الرويّة والتدبُّر حتى اذا ولجوا الاخطار لا يجدون امرًا بديهياً بل ربما وجدوا اقل مما توهموه ولذلك يكونون اشد ثباتًا في مواقفهم او لانهم ايضاً انما يحملهم على اقتحام الاخطار اعتبار خير القدرة وارادة هذا الخير تستمر فيهم مهما تفاقمت الاخطار واما المتهورون فانما يحملهم على ذلك مجرد الاعتقاد الذي يُحدِث الرجاء وينفي الخوف كما تقدم في الفصل الآنف

اذًا اجيب على الاول بان الرعدة قد تتولى المتهورين ايضاً بسبب انقباض الحرارة من الخارج الى الداخل كما يحدث في الخائفين ايضاً الا ان الحرارة تنقبض في المتهورين الى القلب وفي الخائفين الى الجهة السفلى

وعلى الثاني بان موضوع المحبة هو مطلق الخير فبمطلق ازدياده تزداد المحبة واما موضوع التهور فمركَّب من الخير والشر وحركة التهور الى الشر تتوقف على حركة الرجاء الى الخير ولذلك اذا زيد على الخطر من المشقة ما يتجاوز الرجاء لا تزداد حركة التهور بل تتناقص واما اذا حصلت حركة التهور فكلما كان الخطر اشدّ اعتُبِر التهور اعظم

وعلى الثالث بان الغضب لا يحصل عن الجرح الا بناءً على اعتبار نوعٍ من الرجاء كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف ١ ولذلك اذا تعاظم الخطر الى ان يتجاوز رجاء الانتصار لا يحصل الغضب بل الصحيح انهُ اذا حصل الغضب ازداد التهور

المبحثُ السادسُ والاربعونَ

في الغضب في نفسهِ وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الغضب واولاً في الغضب في نفسهِ وثانياً في علتهِ الفاعلية ودوائه وثالثاً في معلولهِ . والبحث في الاول يدور على ثماني مسائل — ١ في ان الغضب هل هو انفعالٌ خاصٌ — ٢ في ان موضوعه هل هو الخير او الشر — ٣ هل هو في الشهوانية — ٤ هل يصاحب العقل — ٥ هل هو طبيعيٌ باكثر من الشهوة — ٦ هل هو اعظم من البغض — ٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل — ٨ في انواع الغضب

الفصلُ الأولُ

في ان الغضب هل هو انفعالٌ خاصٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس انفعالاً خاصاً فان القوة الغضبية مشتقة من الغضب . وهي ليس لها انفعالٌ واحدٌ فقط بل انفعالات كثيرة . فاذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً .

٢ وايضاً لكل انفعالٍ خاصٍ ضدٌ كما يُعلَم بالاستقراء . وليس للغضب انفعالٌ مضادٌ كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ٣ . فاذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً ان انفعالاً خاصاً واحداً لا يتضمن انفعالاً آخر . والغضب يتضمن انفعالات كثيرة فقد يكون مع الألم وقد يكون مع الرجاء وقد يكون مع اللذة كما يتضح من قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ . فاذاً ليس الغضب انفعالاً خاصاً

لكن يعارض ذلك ان الدمشقي جعل الغضب انفعالاً خاصاً في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ومثله توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤

والجواب ان يقال ان العام يقال على نحوين بطريق الحمل كما ان الحيوان عامٌ لجميع الحيوانات وبطريق العلّية كما ان الشمس علةٌ عامةٌ لجميع ما يتولد في هذه السافلات على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ١ لانه كما ان الجنس يشتمل بالقوة على فصول كثيرة بحسب مشابهة المادة كذلك العلة الفاعلة تشتمل على معلولات كثيرة بحسب القوة الفعلية . وقد يصدر معلولٌ عن اجتماع علل مختلفة . ولما كانت كل علةٍ تبقى على نحوٍ ما في المعلول جاز ان يقال ايضاً على نحوٍ ثالث ان المعلول الصادر عن اجتماع علل متعددة يوصف بضربٍ من العموم من حيث يشتمل بالفعل من وجهٍ ما على علل كثيرة . اذا تمهّد ذلك فالغضب ليس بالمعنى الاول انفعالاً عاماً بل قسيماً للانفعالات الأُخر كما مرَّ في مب ٢٣ ف ١ و ٤ وكذلك ليس انفعالاً عاماً بالمعنى الثاني اذ ليس علةً للانفعالات الأُخر كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ وانما يجوز ان يقال انفعالٌ عامٌ بهذا المعنى للمحبة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ لان المحبة هي الاصل الاول لجميع الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ لكن يجوز ان يقال للغضب انفعالٌ عامٌ بالمعنى الثالث من حيث يحصل عن اجتماع علل متكاثرة لان حركة الغضب لا تثور الا بسبب المٍ منزَلٍ وما لم يكن ثمّة شهوةٌ ورجاء للانتقام فان الغضبان يرجو الاقتصاص كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ لانهُ يشتهي الانتقام باعتبار كونهِ ممكناً لهُ ومن ثمّ اذا كان الشخص المؤذي اعلى جداً من المتأذي لم يكن محلٌ للغضب بل للألم فقط كما قال ابن سينا في كتاب النفس

اذاً اجيب على الاول بان القوة الغضبية تقال من الغضب لا لان كل حركةٍ

لهذه القوة غضب بل لان جميع حركاتها تنتهي الى الغضب وهو اظهر حركاتها

وعلى الثاني بان الغضب من حيث يحصل عن انفعالين متضادين اي عن الرجاء الذي يتعلق بالخير والألم الذي يتعلق بالشر يتضمن في نفسهِ تضاداً ولذلك لم يكن له ضد خارجاً عن نفسهِ كما ان الالوان المتوسطة ايضاً ليس فيها تضادٌ سوى تضاد ما تحدث عنهُ من الالوان البسيطة

وعلى الثالث بان الغضب يشتمل على انفعالاتٍ كثيرة لا كاشتمال الجنس على الانواع بل بمعنى اشتمال العلة والمعلول

الفصلُ الثاني

في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الغضب هو الشر فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ « الغضب بمثابة جندي للشهوة » اي من حيث انه يحارب ما يمنعها · والمانع يتضمن حقيقة الشر · فموضوع الغضب اذن هو الشر

٢ وايضاً ان الغضب والبغض متفقان في المعلول لان غرض كليهما الاضرار بالغير · وموضوع البغض هو الشر كما مرَّ في مب ٢٩ ف ١ · فكذا موضوع الغضب ايضاً

٣ وايضاً ان الغضب يصدر عن الألم ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ « الغضب يفعل مع الألم » وموضوع الألم هو الشر · فكذا موضوع الغضب ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الغضب يطلب الانتقام اي يشتهيه » واشتهاء الانتقام اشتهاء للخير لان مرجع الانتقام الى العدل · فاذاً موضوع الغضب هو الخير

وايضاً ان الغضب يصاحبه الرجاء دائماً ولهذا يُحدِثُ لذةً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب ٢ · وموضوع الرجاء واللذة هو الخير· فكذا موضوع الغضب ايضاً

والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية تتبع فعل القوة الادراكية والقوة الادراكية تدرك شيئاً على نحوين بطريق البساطة كما اذا عقلنا ما هو الانسان وبطريق التركيب كما اذا عقلنا ان الانسان ابيض فاذاً يمكن للقوة الشوقية ان تتوجه الى الخير والشر بكلا الطريقين اما بطريق البساطة فمتى طلب الشوق الخير او تعلق بهِ او هرب من الشر على وجه الاطلاق وهذه الحركات هي الاشتهاء والرجاء واللذة والالم ونحوها واما بطريق التركيب فكما اذا تشوّق الى وجود او حدوث خيرٍ او شرٍّ في آخر اما ميلاً الى ذاك او هرباً من هذا كما هو ظاهرٌ في المحبة والبغض اذ انما نحب انساناً من حيث نريد له خيراً ما وانما نبغض انساناً من حيث نريد له شرًّا ما · وكذا الشأن في الغضب لان من يغضب يطلب الانتقام من آخر وعلى هذا فحركة الغضب تتوجه الى امرين اي الى الانتقام الذي تشتهيه وترجوه باعتبار كونه خيراً ولذلك تلتذ بهِ والى من تطلب الانتقام منه باعتبار كونه ضدًّا ومضرًّا وهذا يرجع الى حقيقة الشر الا ان بين الغضب وبين البغض والمحبة فرقاً في ذلك من وجهين اولاً من حيث ان الغضب يتعلق دائماً بموضوعين والمحبة والبغض يتعلقان احياناً بموضوعٍ واحد فقط كما اذا قيل عن انسانٍ انه يحب الخمر او نحوها او يبغضها · وثانياً من حيث ان كلا موضوعي المحبة خيرٌ لان المحب يريد الخير لشيء باعتبار كون ذلك الشيء ملائماً له وكلا موضوعي البغض يتضمن حقيقة الشر لان المبغض يريد الشر لشيءٍ باعتبار كونه غير ملائم له واما الغضب فيتعلق بموضوعٍ من جهة الخير وهو الانتقام الذي يشتهيه وبموضوعٍ آخر من جهة الشر وهو الانسان المضر الذي يريد الانتقام منه ولذلك كان الغضب انفعالاً مركباً على نحوٍ ما من انفعالين متضادين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

ألفصلُ الثالثُ

في ان الغضب هل محله الشهوانية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان محل الغضب هو الشهوانية فقد قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ « الغضب شهوة » · ومحل الشهوة هو الشهوانية · فكذا محل الغضب ايضاً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في قانونه « الغضب يفضي الى البغض » وقال توليوس في الموضع المتقدم ذكره « البغض غضبٌ طال وقته » ومحل البغض الشهوانية كالمحبة · فاذاً محل الغضب هو الشهوانية

٣ وايضاً قال الدمشقي وغريغوريوس النيصي الاول في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ ان الغضب مركبٌ من الألم والاشتهاء · ومحل هذين الشهوانية · فهي اذن محل الغضب ايضاً

لكن يعارض ذلك ان القوة الشهوانية غير الغضبية · فلو كان الغضب الى الشهوانية لما اشتقت منه الغضبية

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٢٣ ف ١ ان الفرق بين انفعالات الغضبية وانفعالات الشهوانية ان موضوع انفعالات الشهوانية هو مطلق الخير والشر وموضوع انفعالات الغضبية هو الخير والشر مع عظمٍ ومشقةٍ · وقد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يتعلق بموضوعين وهما الانتقام الذي يشتهيه ومن يطلب الانتقام وليس يحصل الغضب الا اذا كان في كليهما مشقة ما لان حركة الغضب لا تثور ما لم يكن كلاهما عظيماً نوعاً من العظم لان ما لا ليس بشيء او كان يسيراً جدًّا فلا نعتبره اصلاً مستحقاً ان يُلتفت اليهِ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ فقد وضح اذن ان محل الغضب ليس الشهوانية بل الغضبية

اذًا اجيب على الاول بان مراد توليوس بالشهوة اشتهاء كل خيرٍ مستقبل شاقًا او غير شاقٍ وبهذا الاعتبار ادخل الغضب في الشهوة من حيث هو اشتهاء الانتقام وبهذا المعنى تكون الشهوة عامةً في الغضبية والشهوانية

وعلى الثاني بانه ليس معنى قوله ان الغضب يُفضي الى البغض ان ذلك الانفعال الذي كان اولاً غضباً يصير بعينه بعد ذلك بغضاً بطول الزمان بل انه يفضي الى البغض بضربٍ من العلّية لان الغضب متى طال وقته أحدث البغض

وعلى الثالث بانه يقال ان الغضب مركبٌ من الألم والاشتهاء لا تركُّب الكل من الاجزاء بل تركب المعلول من العلل فقد تقدم في مب ٢٥ ف ١ ان انفعالات الشهوانية عللٌ لانفعالات الغضبية

ألفصلُ الرَّابعُ

في ان الغضب هل يصاحب العقل .

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يصاحب العقل لانه انفعالٌ فمحله الشوق الحسي . والشوق الحسي لا يتبع ادراك العقل بل ادراك الجزء الحساس . فالغضب اذن لا يصاحب العقل

٢ وايضاً ان الحيوانات العجم لا عقل لها . وهي مع ذلك تغضب . فالغضب اذن ليس يصاحب العقل

٣ وايضاً ان السكر يعطّل العقل ويساعد على الغضب . فالغضب اذًا ليس يصاحب العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ « الغضب يتبع العقل على نحوٍ ما »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الغضب هو شهوة الانتقام وهذا يتضمن مقايسة القصاص المنويّ ازاله بالضرر النازل ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع

المتقدم ذكره ان الغضبان بينا يرى بالقياس انه يجب ان يحارب على هذا الوجه يغضب لساعتهِ · واستعمال القياس من شأن العقل فيكون الغضب مصاحباً العقل على نحوٍ ما

اذاً اجيب على الاول بان حركة القوة الشوقية يجوز ان تصاحب العقل على نحوين احدهما ان تصاحب العقل الآمر وعلى هذا النحو تصاحب الارادة العقل ولذلك يقال لها شوقٌ عقلي والثاني ان تصاحب العقل المخبر وعلى هذا النحو يصاحب الغضب العقل فقد قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٨ مش ٣ « الغضب يصاحب العقل لا من حيث هو آمرٌ بل من حيث هو كاشفٌ للاهانة » لان الشوق الحسي لا ينقاد للعقل مباشرةً بل بواسطة الارادة

وعلى الثاني بان للحيوانات العجم غريزة طبيعية مركبة فيها بالعقل الالهي بها يكون لها من الحركات الباطنة والظاهرة ما يشبه حركات العقل كما اسلفنا في ب ٠٤ ف ٣

وعلى الثالث بان الغضب ينقاد على نحوٍ ما للعقل من حيث يخبر بوقوع الاهانة لكنه ليس ينقاد له تمام الانقياد كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ وذلك لانه لا يرعى قاعدة العقل في حدود الانتقام فالغضب اذن لا بد فيه من فعل العقل وهو ايضاً يمنع العقل ومن ثمَّ قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٣ مش ٢ و ٢٦ « الذين يفرطون في السكر يفقدون حكم العقل فلا يغضبون لكن متى كان سكرهم خفيفاً يغضبون لعدم فقدهم حكم العقل ولو كان ممنوعاً»

الفصلُ الخامسُ

في ان الغضب هل هو طبيعي اكثر من الشهوة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الغضب ليس طبيعياً اكثر من الشهوة اذ يقال ان من خواص الانسان كونهُ حيواناً حليماً بالطبع · والحلم يقابل الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ · فالغضب اذن ليس طبيعياً اكثر من

الشهوة بل يظهر انه مضادٌ بالكلية لطبيعة الانسان

٢ وايضاً ان العقل قسيمٌ للطبيعة لان ما يفعل بالعقل لا نقول انه يفعل بالطبع · والغضب يصاحب العقل والشهوة تفارقه كما في الخلقيات ك ٧ ب ٠٦ فالشهوة اذن طبيعية اكثر من الغضب

٣ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام · والشهوة هي في الاخص شوقٌ الى المستلذات القائمة باللمس كالطعام والنكاح وهذه طبيعية للانسان اكثر من الانتقام · فالشهوة اذن طبيعيةٌ اكثر من الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « الغضب طبيعي اكثر من الشهوة »

والجواب ان يقال يقال طبيعيٌ لما يصدر عن الطبيعة ولذلك لا يمكن ان يُحكَم على انفعالٍ بكونه طبيعياً اكثر او اقل الاّ من علته وعلة الانفعال يجوز اعتبارها على نحوين كما تقدم في مب ٣٦ ف ٢ من جهة الموضوع ومن جهة المحل فاذا اعتُبِرَت علة الغضب والشهوة من جهة الموضوع فالشهوة ولا سيما شهوة الطعام والنكاح طبيعية اكثر من الغضب من حيث ان هذين طبيعيان اكثر من الانتقام · واذا اعتبرت علة الغضب من جهة المحل فكلٌ من الغضب والشهوة طبيعيٌ اكثر من الآخر من وجهٍ اذ يجوز اعتبار طبيعة انسانٍ ما اما بحسب طبيعة الجنس او بحسب طبيعة النوع او بحسب مزاج الشخص فاذا اعتبرت طبيعة الجنس التي هي طبيعة ذلك الانسان من حيث هو حيوان فالشهوة طبيعية اكثر من الغضب لان الانسان يحصل له من الطبيعة العامة ميلٌ الى اشتهاء ما يحفظ الحيوة في النوع او في الشخص · واذا اعتبرنا طبيعة الانسان من جهة النوع اي من حيث هو ناطق فالغضب طبيعي للانسان اكثر من الشهوة من حيث ان العقل يصاحبهُ اكثر من مصاحبته لها ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب

٥ ان الاقتصاص (الذي يرجع الى الغضب) اخص بالانسان من الحلم لان كل شيء ينهض طبعاً ضد مايضاده ويوذيه · واذا اعتبرت طبيعة ذلك الشخص بحسب مزاجه الخاص فالغضب طبيعي اكثر من الشهوة اي لان لزوم الغضب عما يقتضيه المزاج من الاستعداد الطبيعي للتغضب اسهل من لزوم الشهوة او غيرها من الانفعالات الأُخر لان الانسان مستعدٌ للتغضب من جهة ما هو مركبٌ عليه من المزاج الصفراوي فان الصفراء اسرع تحركاً من سائر الأخلاط لانها تشبه النار ولذلك فان تغضُّب المستعد بمزاجه الطبيعي للغضب ايسر من اشتهاء المستعد للشهوة ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب٦ ان الغضب ينتقل من الآباء الى البنين اكثر من الشهوة

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يعتبر في الانسان المزاج الطبيعي البدني الذي هو معتدل والعقل فاذا اعتُبِرَ المزاج البدني فالانسان بسبب اعتدال مزاجه ليس يغلب فيه طبعاً باعتبار نوعه لا الغضب ولا انفعال آخر واما سائر الحيوانات فلما كانت خارجة عن الاعتدال في امزجتها كانت مائلة طبعاً الى الافراط في بعض الانفعالات كميل الاسد الى التهور والكلب الى الغضب والارنب الى الجبن وغيرها الى غير ذلك · واذا اعتُبِر العقل فالغضب والحلم كلاهما طبيعي للانسان لان العقل من جهة يسبب الغضب من حيث يُخبِر بعلته ومن جهة يسكِّنه من حيث ان الغضبان لاينقاد بالكلية لامر العقل كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان العقل يرجع الى طبيعة الانسان فاذاً كون الغضب مصاحباً العقل يستلزم كونهُ طبيعياً للانسان باعتبارٍ ما

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الغضب والشهوة من جهة الموضوع

الفصلُ السادسُ

في ان الغضب هل هو اعظم من البغض

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الغضب اعظم من البغض ففي ام ٢٧ : ٤ « ليس مع الغضب رحمةٌ ولا مع الحنق النزِق » · وقد يكون مع البغض رحمة · فالغضب اذن اعظم من البغض

٢ وايضاً ان حصول الضرر والتألم منه اعظم من حصوله فقط · والمبغض يكتفي بحصول الضرر لمن يبغضه والغضبان لا يكتفي بذلك ولكنه يطلب ان يعرف المغضوب عليهِ ذلك ويتألم منه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ · فالغضب اذن اعظم من البغض

٣ وايضاً كلما كان شيءٌ قائمًا من امورٍ اكثر كان اثبت في ما يظهر كما ان الملكة الحاصلة عن افعالٍ اكثر هي ارسخ · والغضب يحصل عن اجتماع انفعالات متكاثرة كما مرَّ في ف ١ بخلاف البغض · فالغضب اذن اثبت واعظم من البغض

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس شبه في قانونه البغض بالخشبة والغضب بالقذى

والجواب ان يقال ان نوع الانفعال وحقيقته يعتبَر من الموضوع وموضوع الغضب وموضوع البغض متحدان ذاتًا لانهُ كما ان المبغض يشتهي الشر لمن يبغضه كذلك الغضبان يشتهي الشر لمن يغضب عليهِ لكن لا باعتبارٍ واحدٍ لان المبغض يشتهي الشر لعدوهِ من حيث هو شرٌ والغضبان يشتهي الشر للمغضوب عليه لا من حيث هو شرٌ بل من حيث يتضمن شيئاً من حقيقة الخير اي لاعتباره اياه عدلاً من حيث يحصل به الانتقام ومن ثم قد مرَّ ايضاً في ف ٢ ان البغض يحصل باسناد الشر الى الشر والغضب يحصل باسناد الخير الى الشر · وواضحٌ ان اشتهاء الشر تحت اعتبار العدل يتضمن من حقيقة الشر اقل مما تتضمنه ارادة

الشر لآخر بالاطلاق لان ارادة الشر لآخر تحت اعتبار العدل يجوز ان تكون من قبل فضيلة العدالة اذا انقيد فيها لامر العقل · الا ان وجه القبح في الغضب انما هو في كونه لاينقاد لامر العقل في الانتقام ومن ذلك يتضح ان البغض اقبح واعظم جداً من الغضب

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يُعتَبر في الغضب والبغض امران الشيء المشتهى وشدة الاشتهاء اما باعتبار الشيء المُشتهى ففي الغضب من الرحمة اكثر مما في البغض لان البغض لاشتهائه شر الغير لذاته لا يشتفي بقدر من الشر لان ما يُشتهَى لذاته فانهُ يُشتهى بغير قدر كما قال الفيلسوف في السياسة ك١ب ٦ كاشتهاء البخيل للغنى وعلى ذلك قوله في سي ١٢: ١٦ « العدو ان صادف فرصةً لا يشبع من الدم » واما الغضب فليس يشتهي الشر الا باعتبار كونه عدلاً انتقامياً ولذلك متى تجاوز الشر المُنزَل مقدار العدالة في اعتبار الغضبان اخذته الرحمة وعلى هذا قول الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٤ إن « الغضبان اذا كثرت لديهِ وسائل الرضى يرحم واما المبغض فليس يحملهُ شيءٌ على الرحمة » واما باعتبار شدة الاشتهاء فالغضب انفى للرحمة من البغض لان حركة الغضب اشد عنفواناً بسبب احتراق الصفراء ولذلك قيل بعده دون فاصل « اما تهيج القلب المستشيط غيظاً فمن يستطيع احتماله » . . .

وعلى الثاني بان الغضبان يشتهي الشر لآخر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي كما تقدم في جرم الفصل · والانتقام يتم بانزال القصاص · ومن حقيقة القصاص ان يكون مضاداً للارادة وان يكون مؤلماً وان يُنزَل لذنب ولهذا كان الغضبان يشتهي ان من يُنزِل بهِ مضرةً يدركها ويتألم منها ويعلم انها حصلت له بسبب الاهانة التي الحقها بهِ · واما المبغض فلا يهمه شيءٌ من ذلك لانه يشتهي الشر لآخر من حيث هو شرٌ · على انا لا نسلم ان ما يتألم منهُ متألمٌ هو اقبح فان الجور والبلاهة لما كانا شرّين ولكنهما اراديان لا يؤلمان اصحابهما كما قال الفيلسوف

في الخطابة ك٢ب٤

وعلى الثالث بان ما يصدر عن عللٍ اكثر انما يكون اثبت متى كانت العلل متساوية في القوة على انهُ قد تكون علةٌ واحدة اقوى من عللٍ أخرى كثيرة. والعلة التي يصدر عنها البغض ارسخ من العلة التي يصدر عنها الغضب فان الغضب يصدر عن تهيج في النفس حاصلٍ عن اهانة واما البغض فيصدر عن حال في الانسان يعتقد بحسبها ما يبغضهُ مضادًا لهُ ومضرًا بهِ ولهذا فكما ان الانفعال اسرع زوالاً من الحال او الملكة كذلك الغضب اسرع زوالاً من البغض ولو كان البغض انفعالاً حاصلاً عن تلك الحال ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « البغض اعسر شفاءً من الغضب »

الفصلُ السابعُ

في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل فقط

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر الغضب ليس يتعلق بمن يتعلق بهم العدل فقط فان عدل الانسان ليس يتعلق بالاشياء الغير الناطقة . ومع ذلك فقد يغضب الانسان من الاشياء الغير الناطقة كما يرمي الكاتب القلم او يضرب الفارس الفرس غضبًا . فاذًا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٢ وايضًا ان الانسان ليس يتعلق عدله بنفسهِ ولا بما يخصهُ كما في الخلقيات ك ٥ ب ٦ . وقد يغضب الانسان من نفسهِ كغضب التائب من نفسه بسبب الخطيئة وعليهِ قوله في مز ٤: ٥ « اغضبوا ولا تخطأُوا » فاذًا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٣ وايضًا يجوز ان يتعلق عدل انسانٍ وجوره بجنسٍ باسره او بجماعة باسرها كما لو اهانت مدينةٌ انسانًا . والغضب ليس يتعلق بجنسٍ بل ببعض الاشخاص كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ب٤ . فاذًا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل

والجور فقط

لكن يعارض ذلك ما قاله الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٢و٣ و٤

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يشتهي الشر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي فهو اذن ليس يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل والجور لان الانتقام يرجع الى العدالة والاهانة ترجع الى الجور . فاذًا سواء اعتبر جانب العلة وهي الاهانة الملحَقة من الغير او جانب الانتقام منها الذي يشتهيه الغضبان كان من الواضح ان الغضب انما يتعلق بمن يتعلق بهم العدل والجور فقط

اذًا اجيب على الاول بانهُ قد مرَّ في ف ٤ ان الغضب وان صاحبهُ العقل الا انهُ يجوز ان يكون ايضاً في الحيوانات العجم الخالية من العقل من حيث تتحرك بالوهم عن غريزةٍ طبيعية الى ما يشبه افعال العقل . وعلى هذا لما كان في الانسان عقل ووهمٌ جاز ان تثور فيهِ حركة الغضب من جهتين اولاً من جهة الوهم المخبر بالاهانة و بهذا الاعتبار قد يثور بعض حركات الغضب على غير الناطقات وغير المتنفسات ايضاً بما يشبه تلك الحركة التي تحصل في الحيوانات العجم ضدَّ كل ما يؤذيها وثانياً من جهة العقل المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار لا يجوز بوجهٍ تعلق الغضب بالجوامد ولا بالموتى كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٣ اولاً لانها لا تتألم مع ان هذا اخص ما يبتغيه الغضاب لمن يغضبون عليهم وثانياً لانهُ لا محل للانتقام منها لعدم قدرتها على فعل الاهانة

وعلى الثاني بان الانسان يصح ان يقال انه يعدل او يجور في حق نفسهِ مجازًا اي من حيث ان العقل يدبر الغضبية والشهوانية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ وبهذا الاعتبار ايضاً يقال ان الانسان ينتقم من نفسهِ وهكذا يقال انه يغضب من نفسه واما في الحقيقة وبالذات فلا يصح ان يقال انه يغضب من نفسه

وعلى الثالث بان الفيلسوف جعل في الخطابة ك٢ب٤ بين البغض والغضب فرقًا واحدًا وهو ان البغض يجوز تعلقه بجنسٍ كبغضنا جنس اللصوص باسره والغضب لا يتعلق الا بشخص والوجه في ذلك ان البغض يحصل عن اعتبارنا صفةً في شيء منافرة لاستعدادنا وهذا يجوز ان يكون على وجهٍ كلي او جزئي واما الغضب فيحصل عن اهانة انسانٍ لنا بفعله والافعال كلها خاصةٌ بالاشخاص فكان الغضب لا يتعلق الا بشخصٍ اما اذا اهانتنا مدينةٌ باسرها كانت معتبرةً بمنزلة شخصٍ

الفصلُ الثامنُ

هل أُصيبَ في ما جعل للغضب من الانواع

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يصب بجعله في الدين المستقيم ك٢ب١٦ للغضب انواعًا ثلاثةاي المِرَّة والخَبَل والحَنَق لان انواع جنسٍ لا تتغاير في امرٍ عارض. وهذه الثلاثة تتغاير في امرٍ عارض فان اول حركة الغضب يقال له مِرَّة والغضب الثالث يقال له خَبَل والحَنَق غضبٌ متربصٌ للانتقام . فهي اذن ليست انواعًا مختلفة للغضب

٢وايضًا قال توليوس في الكتاب الرابع من المسائل التسكولانية « النزق يقال له في اليونانية ثوموس ومعناه غضبٌ يختلف بين الهيجان والسكون » والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره جعل ثوموس نفس الحنق . فالحنق اذن ليس يتربص للانتقام بل هو سريع الزوال

٣ وايضًا ان غريغوريوس في ادبياته ك٢١ب٤ جعل للغضب ثلاث درجات اي غضبًا دون صوت وغضبًا مع صوت وغضبًا مع لفظٍ »على حسب تلك الانواع الثلاثة التي وضعها الرب في متى ٥:٢٢ فانهُ قال « من غضب على اخيهِ »وبذلك اشارة الى الغضب دون صوتٍ ثم قال « من قال لاخيهِ راقا » وبذلك اشارة

الى الغضب مع صوت بسيط لم يتركب منهُ لفظ كامل ثم قال « من قال لاخيهِ يا احمق » حيث اشار الى استكمال الصوت بصيرورته لفظاً · فالدمشقي اذن لم يستوفِ اقسام الغضب اذلم يجعل له شيئاً من جهة الصوت

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وغريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١

والجواب ان يقال ان الانواع الثلاثة التي جعلها الدمشقي وغريوريوس النيصي ايضاً للغضب انما تؤخذ باعتبار ما بهِ يزداد الغضب بوجهٍ ما وهذا يحدث على ثلاثة اضربٍ اولاً من جهة سرعة حركة الغضب وهذا الغضب يسميهِ الدمشقي مرّة لسرعة اضطرامه وثانياً من جهة الالم والغم الذي يُحدِث الغضب ويستمر طويلاً في الذاكرة وهذا يرجع الى الحَنَق الذي يقال لهُ (في اللاتينية) mania من manere اي البقاء وثالثاً من جهة ما يطلبهُ الغضبان وهو الانتقام وهذا يرجع الى الحنق الذي مالم يقتصّ لا يسكن وبناء على هذا دعا الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٥ بعض الغضاب احدّاء لسرعة غضبهم وبعضهم ممرورين لحفظهم الغضب مدّة طويلة وبعضهم صعاباً لعدم انكسار سوْرة غضبهم الا بالاقتصاص

اذاً اجيب على الاول بان كل ما يستكمل بهِ الغضب بوجهٍ ما ليس نسبته الى الغضب نسبة امرٍ عرضيٍّ محض فلا يمتنع جعل انواع الغضب باعتبارهِ

.وعلى الثاني بان جعل النزق الذي ذكره تولبوس من قبيل النوع الاول من الغضب القائم استكماله بسرعة الغضب أولى في ما يظهر من جعلهِ من قبيل الحنق على انهُ لا يمتنع ان يكون اللفظ اليوناني ثوموس المعبَّر عنهُ بالحَنَق مفيداً كلا الامرين اي سرعة الغضب وثبات العزم على الاقتصاص

وعلى الثالث بان تلك الدرجات التي جُعِلَت للغضب انما تتمايز من جهة معلول الغضب لا من جهة الاختلاف في استكمال حركتهِ

أَلبحثُ السابعُ والأَربعونَ

في علة الغضب الفاعلية او ادويته — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الغضب الفاعلية وادويته والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائمًا الاساءة الى الغضبان — ٢ في ان الاحتقار او الاستهانة هل هو الباعث الوحيد على الغضب — ٣ في علة الغضب من جهة الغضبان — ٤ في علة الغضب من جهة المغضوب عليه

أَلفصلُ الأَولُ

في ان الباعث على الغضب هل هو دائمًا الاساءة الى الغضبان

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال: يظهر ان ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب الاساءة اليهِ فان الانسان لايستطيع بخطيئتهِ ان يسيءَ بشيءٍ الى الله ففي ايوب ٣٥: ٦ «ان أَكثرتَ من المعاصي فماذا تُلحِق بهِ» ومع ذلك يقال ان الله يغضب على الناس بسبب خطاياهم كقوله في مز ١٠٥: ٤٠ «اضطرم غضب الرب على شعبه» فاذًا ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب الاساءة اليهِ

٢ وايضًا ان الغضب هو الشوق الى الانتقام كما تقدم تعريفه · وقد يشتاق مشتاق ان ينتقم على ما يُساءُ به الى الغير · فاذًا ليس الباعث دائمًا على الغضب هو الاساءة الينا

٣ وايضًا قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب ٢ ان «الناس يغضبون خصوصًا على من يستهين بما ينصرف اليه اخص اشتغالهم كما يغضب المشتغلون في الفلسفة على من يستهين بها وهلمَّ جرًّا» والاستهانة بالفلسفة ليست إضرارًا بالمشتغل فيها · فاذًا لسنا نغضب دائمًا بسبب الاساءة الينا

٤ وايضًا من يعرض عن مجاوبة من يهينه فانه بذلك يزيده غضبًا كما قال فم الذهب · واعراضه عن مجاوبته ليس اساءة اليهِ · فاذًا غضب الغضبان ليس يحصل دائمًا عن اساءةٍ اليهِ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « الغضب يحصل دائمًا عما يُفعَل في حق الغضبان واما العداوة فتحصل ايضاً دون فعل شيء في حق صاحبها لانا اذا اعتبرنا ان فلاناً كذا ابغضناه »

والجواب ان يقال ان الغضب هو الشوق الى ايذاء الغير باعتبار كونه مقتضًى من العدل الانتقامي كما تقدم في البحث الآنف ف ٦ والانتقام لايحل له الاحيث تقدم وقوع اهانةٍ وليس كل اهانةٍ تستدعي الانتقام بل انما يستدعيه اهانة نفس من يطلب الانتقام لانه كما ان كل شيء يطلب الخير لنفسه طبعاً كذلك يدفع الشرعن نفسه طبعًا ٠ وما يأتيه فاعلٌ من الاهانة لايلحق احداً ما لم يكن ذلك الفاعل قد اساء اليهِ بوجهٍ من الوجوه ٠ فيلزم اذن ان الباعث على غضب غضبان لايكون الا لاساءة اليهِ بامرٍ ما

اذًا اجيب على الاول بان الله ليس يوصف بالغضب باعتبار كونهِ انفعالاً نفسانيًا بل باعتبار قضاء عدلهِ من حيث يريد الانتقام من الخطيئة لان الخاطىء لايستطيع بخطيئتهِ ان يلحق ضررًا بالله لكنه يذنب اليهِ من جهته على نحوين اولاً من حيث يستهين به بتعديه اوامره وثانيًا من حيث ينزل ضرراً بنفسه او بغيره وهذا يرجع اليهِ تعالى من حيث ان الذي يلحق بهِ ضرراً مستظلٌ في عنايته تعالى وكنفهِ

وعلى الثاني باننا انما نغضب على من يؤذي غيرنا ونطلب الانتقام منه من حيث ان ذلك الذي يلحق به الاذى يخصنا بوجهٍ ما اما بنسبٍ او بصداقة او على الاقل بجامع الطبيعة

وعلى الثالث بان ما نقصر عليهِ اخص اشتغالنا نعتقده خيرًا لنا ولذلك نعتبر الاستهانة بهِ استهانةً بنا ايضاً واهانةً لنا

وعلى الرابع بان اعراض المهان عن الجواب انما يهيج غضب المهين متى ظهر انه

لايجاوبه احتقاراً كانهُ يستخف بغضبه والاستخفاف فعلٌ من الافعال

الفصل الثاني

في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاستهانة او الاحتقار ليس الباعث الوحيد على الغضب فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ب١٦ «متى لحقت بنا او اعتبرنا انه لحقت بنا اهانةٌ نغضب» ويجوز ان تلحق بالانسان اهانة من دون ان يُحتقَر اويستهان بهِ . فاذاً ليست الاستهانة هي الباعث الوحيد على الغضب

٢ وايضاً من يطلب الكرامة فانه يتألم من الاستهانة به . والحيوانات العجم لاتطلب الكرامة فهي اذن لاتتالم من الاستهانة بها ولكنها اذا جُرِحَت هاجت فيها حركة الغضب كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب ٠٨ . فاذاً ليست الاستهانة وحدها في ما يظهر هي الباعث الوحيد على الغضب

٣ وايضاً ان الفيلسوف قد جعل في الخطابة ك٢ب٢ للغضب اسباباً اخرى كثيرة كالنسيان والشماتة والإعلام بالمكروهات والاعتراض دون ادراك المراد . فاذاً ليس الاحتقار وحده باعثاً على الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « الغضب شوقٌ الى القصاص مع ألمٍ يسبب احتقارٍ ظاهرٍ ألحق بالمشتاق وهو لايستحقه»

والجواب ان يقال ان اسباب الغضب كلها ترجع الى الاحتقار وللاحتقار انواعٌ ثلاثة كما في الخطابة ك٢ب٣ وهي الازدراء والمعارضة في اتمام المراد والاهانة والى هذه الثلاثة ترجع جميع اسباب الغضب ويمكن تحقيق ذلك من وجهين الأول ان الغضب يطلب ضرر الغير من حيث يقتضيه العدل الانتقامي ولذلك فهو انما يطلب الانتقام على قدر ما يظهر ان العدل يقتضيه والانتقام العدل لايكون الا مما فُعِل بغير عدلٍ ولذا كان المحرك دائمًا الى الغضب امراً

يُعتبر خارجاً عن دائرة العدل وعليه قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره. « اذا اعتقد الناس انهم أُهينوا عدلاً لم يغضبوا اذ ليس يُغضَب من العدل » · وانزال الضرر بالغير يحدث على ثلاثة انحاء اي عن جهلٍ او عن انفعال اوعن تعمدٍ اذ انما يأتي الرجل امراً غير عادلٍ في الاخص متى انزل بغيره ضرراً عن تعمدٍ او فساد نيةٍ كما في الخلقيات ك٥ب٨ ولذلك انما يشتد غضبنا على من نعتقدانهم أضرونا عن تعمدٍ لاننا لو اعتقدنا ان بعضاً أهانونا عن جهل اوانفعالٍ لما غضبنا عليهم او غضبنا غضباً يسيراً جدًا لان اتيان شيءٍ عن جهلٍ او انفعالٍ يضعف اعتبار الاهانة ويدعو على نحوٍ ما الى الحلم والمغفرة · ومن يلحق بنا ضرراً عن تعمدٍ يظهر انه يفعل ذلك عن احتقار ولهذا يشتد غضبنا عليه ومن ثم قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ب٣ « من اتى شيئاً محمولاً عليه من الغضب فاما لانغضب عليه اصلاً او نغضب غضباً يسيراً اذ يظهر انه لم يفعل ذلك احتقاراً » · والثاني ان احتقار الانسان يقابل رفعة شأنه لان ما لا يعتبره الناس نبيلاً بوجهٍ يحتقرونه كما في الخطابة ك٢ ب٢ · وجميع ما نملكه من الخيرات والمنافع نطلب فيه رفعةً لشأننا ولذلك فكل ضررٍ يلحق بنا فهو من حيث يغض من شرفنا يرجع في ما يظهر الى الاحتقار

اذاً اجيب على الأول بان كل علةٍ تلحق اهانةً بالانسان ما عدا الاحتقار فانها تخفض من قدر الاهانة ولا يزيد الغضب الا الاحتقار او الازدراء وحده ولذا كان هو العلة الذاتية للغضب

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم وان كان لا يطلب الكرامة من حيث هي هي لكنه يطلب طبعاً نوعاً من الترفع ويغضب على ما يجحف بترفعه هذا

وعلى الثالث بان جميع تلك الاسباب ترجع الى نوعٍ من الاحتقار فان النسيان دليلٌ واضحٌ على الاحتقار لان ما نجله يكون أعلق بذاكرتنا وكذلك

من لا يهاب ان يكدر احد الناس باعلامه اياه بامور مكروهة فان فعله هذا ناشئ عن نوعٍ من الاحتقار ومن يشمت بغيره يظهر انه قلما يهمهُ نفعه او ضره · وايضاً من يصد آخر عن نيل مقصدهِ لا لفائدة تحصل له من ذلك يظهر انه لا تهمه كثيراً صداقته · ولهذا كانت جميع هذه الاسباب داعية الى الغضب من حيث تدل على الاحتقار

أَلفصلُ الثالثُ

في ان فضل الغضبان هل هو علة الغضب

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان فضل الانسان ليس علةً لان يكون اسهل غضباً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٢ « انما يشتد جدًّا غضب البعض متى تألموا كالمرضى وذوى الفاقة والذي لا ينالون ما يشتهون » · وجميع هذه الامور ترجع الى النقص في ما يظهر · فالنقص اذن أدعَى الى الغضب من الفضل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « انما يشتد جدًّا غضب البعض متى احتُقِروا بدعوى ان ليس فيهم ما يكون ثمَّة مجالٌ للظن بانه ليس فيهم او انهُ فيهم على وجهٍ ضعيف · واما متى اعتقدوا ان لهم فضلاً كثيراً في ما احتُقِروا بسببه فلا يبالون » والظنُّ بما تقدم يرجع الى النقص · فالنقص اذن أدعَى الى الغضب من الفضل

٣ وايضاً ما يرجع الى الفضل يجعل الناس في غاية الحبور وحسن الرجاء · وقد قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب ٣ « الناس لا يغضبون في حالة اللعب والضحك والسرور والنجاح وتمام الاعمال واللذة المحمودة وحسن الرجاء » فاذاً ليس الفضل علةً للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور « الناس يغتاظون بسبب فضلهم »

والجواب ان يقال ان علة الغضب في من يغضب يجوز اعتبارها على نحوين اولاً من جهة نسبتها الى المحرك الى الغضب والفضل بهذا الاعتبار علة لسهولة غضب الغضبان لان المحرك الى الغضب هو الاحتقار الغير العادل كما تقدم في الفصل الآنف . ومن المحقق انه كلما كان الانسان أفضل كان احتقاره في ما يقوم به فضله ابعد عن مقتضى العدل ولذا كان الذين يمتازون بنوعٍ من الفضل يغضبون جدًّا اذا احتُقروا كما لو احتُقِر الغني في مالهِ والفصيح في كلامهِ وهلمَّ جرًّا . وثانياً من جهة الاستعداد الذي يلزم في الغضبان عن ذلك المحرك وواضحٌ ان ليس شيءٌ يحرك الى الغضب الا الضرر الذي يؤلم وما يرجع الى النقص مؤلمٌ جدًّا لان الناس المستولي عليهم نقصٌ هم اشعر بالأذى وهذا هو السبب في كون الناس المرضى او المستولي عليهم غير ذلك من النقص ايسر غضباً لانهم ايسر تألّماً

وبذلك يظهر الجواب على الأول

واجيب على الثاني بان من يُحتقر في ما يفضل بهِ غيره فضلاً عظيماً بيناً لا يعتبر ان في ذلك ضررًا له فلا يتألم ولذلك يكون من هذه الجهة اقل غضباً واما من جهةٍ اخرى اي من حيث يُحتَقر دون حقٍ فله وجهٌ ان يغضب اكثر الا ان يعتبر انه ليس يُحسَد او يُحتقر عن ازدراء بل عن جهل او نحوهِ

وعلى الثالث بان جميع تلك الاشياء انما تمنع الغضب من حيث تمنع الألم اما من جهةٍ أُخرى فشأنها ان تهيج الغضب من حيث تعرّض الانسان لان يُحتقر دون حق

الفصلُ الرابعُ

في ان نقص الغير هل هو سببٌ موجبٌ لسهولة غضبنا عليهِ

يُتخطّى الى الرّابع بان يقال : يظهر ان نقص الغير ليس سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليهِ فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « الذين يقرون بذنوبهم

ويتوبون عنها و يتضعون لا نغضب عليهم بل نستعمل معهم الحلم ولذلك لا تعض الكلاب من كان جالساً » وهذا يرجع الى الخساسة والنقص فاذاً خساسة الغير سببٌ موجبٌ لقلة غضبنا عليهِ

٢ وايضاً لا نقص اعظم من نقص الموت · والموتى لا يُغضَب عليهم · فاذاً ليس نقص الغير سبباً موجباً للغضب عليهِ

٣ وايضاً ليس يستصغر احدٌ قدر آخر بسبب كونهِ صديقاً له · واذا اساء الاصدقاء الينا او لم يسعفونا كان استياؤنا منهم اعظم وعليه قوله في مز ٥٤ : ١٣ « لو كان عدوي هو الذي يعيّرني لاحتملت » فاذاً ليس نقص الغير سببٌ موجباً لسهولة غضبنا عليهِ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٢ « يغضب الغني على الفقير والرئيس على المرؤوس اذا احتقره »

والجواب ان يقال ان الاحتقار الغير اللائق أدعى شيء الى الغضب كما تقدم في ف ٢ و ٣ فاذاً نقص من نغضب عليهِ او خساسة قدرهِ يزيد الغضب من حيث يزيد الاحتقار الغير اللائق فكما انه كلما كان المحتقَر اعظم كان احتقاره اقل لياقةً كذلك كلما كان المحتقِر أدنى كان احتقاره لمن هو اعلى منه اقل لياقة ولهذا اذا احتُقِرَ الاشراف من السوقة او الحكماء من الجهال او الاسياد من العبيد غضبوا · واما اذا كانت خساسة القدر او النقص تضعف الاحتقار الغير اللائق فهي لا تزيد الغضب بل تنقصه وعلى هذا النحو من يتوب عمَّا اتاه من الاهانات ويقر بسوء فعله ويتذلل ويستغفر يخمد الغضب كقوله في ام ١٥ : ١ « الجواب اللين يكسر الغضب » اي من حيث ان من كان كذلك يظهر انه ليس يحتقر من يتذلل لهم بل يجلّهم

وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الموتى ينقطع الغضب عنهم لامرين اولاً لانقطاع تألمهم وشعورهم وهذا اخص ما يطلبه الغضاب في المغضوب عليهم وثانياً لما يُرى من انهم بلغوا الى منتهى البؤس ولهذا ايضاً ينقطع الغضب عن كل من ينزل بهِ شديد الاذى من حيث ان بؤسه يتجاوز مقدار الجزاء العدل

وعلى الثالث بان الاحتقار الذي يرد من جهة الاصدقاء ايضاً يظهر انه اقل لياقةً ولهذا اذا احتقرونا بان اضروا بنا او لم يسعفونا كان غضبنا عليهم اعظم كغضبنا على من كان دوننا

أَلبحثُ الثَّامنُ والاربعون

في معلولات الغضب — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الغضب والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الغضب هل يُحدِث لذةً — ٢ هل هو اخص علة لثوران الدم في القلب — ٣ هل هو اخص مانع من تصرف العقل — ٤ هل يُحدِثُ الصمت

أَلفصلُ الأَولُ

في ان الغضب هل يُحدِث لذةً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس يُحدِث لذةً فان الأَلم ينفي اللذة . والغضب مصحوبٌ دائمًا بالأَلم لان « كل من يفعل شيئًا عن غضبٍ فانه يفعل متأَلمًا » كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ . فالغضب اذن ليس يُحدِثُ لذةً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ « القصاص يسكّن ثوران الغضب مستبدلاً الالم باللذة» ومفاد ذلك ان الغضبان تحصل له اللذة من القصاص . والقصاص يذهب بالغضب . فاذًا متى حصلت اللذة زال الغضب فهو اذن لا يجامع اللذة

٣ وايضاً ليس بمانع معلولٌ علته لكونه موافقاً لها · واللذات تمانع الغضب كما في الخطابة ك ٢ ب ٣ ؛ فاذاً ليست اللذة معلولة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٢ على سبيل التمثيل « الغضب يضطرم في صدور الرجال احلى جداً من العسل المنقطر »

والجواب ان يقال ان اللذات ولا سيما الحسية والجسمانية أدويةٌ شافيةٌ من الألم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ ولذلك كلما كان في اللذة دواء لألمٍ او غمٍّ اعظم كان ادراكها اعظم كما ان من كان عطشاناً يجد الشراب الذ · وواضحٌ مما تقدم في المبحث الآنف ف ١ ان حركة الغضب تثور عن اهانةٍ مؤلمة يُداوى ألمها بالانتقام ولذلك متى حصل الانتقام تبعته اللذة وكلما كان الألم اعظم كانت هي اعظم · فاذاً اذا حصل الانتقام حقيقةً حصل اذ ذاك لذةٌ كاملة تنفي الألم رأساً وبذلك تسكن حركة الغضب · واما قبل ان يحصل الانتقام حقيقةً فانه يحصل عند الغضبان على نحوين اولاً بطريق الرجاء اذ ليس يغضب الاّ من يرجو الانتقام كما مرَّ في مب ٤٦ ف ١ وثانياً بطريق الافتكار المتصل اذ يلذ لكل مشتهٍ اطالة التفكر في ما يشتهيه ولذلك ايضاً كان تصور الاحلام لذيذاً · ومن ثمَّ متى اطال الغضبان التفكر في الانتقام حصل له من ذلك لذةٌ لكن غير كاملة ولا دافعة للألم وهكذا غير دافعة للغضب

اذاً اجيب على الاول بان ما يتألم منه الغضبان وما يلتذ بهِ ليس واحداً بعينه لكنه يتألم من الاهانة المُلحقة بهِ ويلتذ بما يفتكر بهِ ويرجوه من الانتقام فتكون نسبة الألم الى الغضب كالمبدإ ونسبة اللذة اليه كالمعلول او المُنتهى

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على اللذة الصادرة عن حصول الانتقام فعلاً مما ينفي الغضب رأساً

وعلى الثالث بان اللذات السابقة تمنع من حصول الألم فتمنع بذلك من الغضب ·

واما التلذذ بالانتقام فيتبع الغضب

الفصل الثاني

في ان الغضب هل هو اخص علةٍ لفوران الدم في القلب

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان فوران الدم ليس على الاخص معلولاً للغضب فقد مرَّ في مب ٣٧ ف ٢ ان الاضطرام او الفوران يرجع الى المحبة. والمحبة مبدأٌ وعلةٌ لجميع الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ . فاذًا لما كانت العلة اقوى من المعلول لم يكن الغضب في ما يظهر اخص علةٍ لفوران الدم

٢ وايضاً ما يهيج الفوران بذاته يزداد بتمادي الزمان كما يقوى الحب بالاستمرار. والغضب يضعف بطول الزمان فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الزمان يسكّن الغضب» فاذًا ليس الغضب علةً على وجه الخصوص لفوران الدم

٣ وايضاً ان الفوران يزداد باضافة الفوران اليهِ. واذا ورد على الغضب غضبٌ اعظم سكّنه كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره. فالغضب اذن ليس يُحدِث فوران الدم

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ «الغضب فوران الدم حول القلب ناشئٌ عن تصعُّد بخار المرَّة»

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ٤٤ ف ١ ان ما يحصل في الانفعالات النفسانية من التغير الجسماني يعادل حركة الشوق ومن البيّن ان كل شوق ولو طبيعياً يكون ميله الى ضده الحاضر اقوى ومن ثمَّ نجد ان الماء المسخن اشد جموداً لان فعل البارد في الحار اشدُّ وحركة الغضب الشوقية تصدر عن حصول اهانةٍ كما يصدر الشيء عن ضدهِ الحاضر فعلاً ولهذا كان الشوق يجنح جدًّا الى دفع الاهانة بالشوق الى الانتقام ومن ذلك تحصل حدةٌ عظيمة وفورةٌ قوية في حركة الغضب ولما كانت حركة الغضب لا تحصل بطريق الانقباض الذي

يناسبه البرودة بل بطريق السعي والطلب الذي يناسبه الحرارة لزم ان يصدر عن حركة الغضب شيء من فوران الدم والارواح الحيوانية حول القلب الذي هو آلة الانفعالات النفسانية ولذلك فبسبب ما يحصل عند الغضب من شدة اضطراب القلب تبدو على الاخص في الغضاب بعض الآثار في اعضائهِ الخارجة. وعلى هذا قول غريغوريوس في ادبياتهِ ك٥ ب٣٠ « ان حدة الغضب تحدث في القلب خفقاناً وفي البدن ارتجافاً وفي اللسان تلعثماً وفي الوجه توهجاً وفي العينين شرَّة وشزراً وتجعل الانسان المعروف مجهولاً وهو يصيح بفمهِ ولكنه لا يدري ما يقول »

اذاً اجيب على الاول بان المحبة لا يُشعَر بها كثيراً الا متى دعت اليها الحاجة كما قال اوغسطينوس في الباب الاخير من كتاب الثالوث٣ ولذلك متى غُضَّ من كرامة الانسان المحبوبة بسبب ما التحق بهِ من الاهانة كان أشعر بالمحبة فكانت حركة قلبه الى رفع ما يحول دون الشيء المحبوب اشدَّ بحيث ان الفوران الناشئ عن المحبة يزداد بالغضب ويُشعَر به اكثر . ومع ذلك فالفوران الناشئ عن الحرارة يرجع الى المحبة والغضب من وجهين مختلفين فان فوران المحبة يقارنهُ حلاوةٌ ورقةٌ لانهُ يتعلق بخيرٍ محبوبٍ ولذلك يكون مشابهاً لحرارة الهواء والدم وهذا هو السبب في كون الدمويين أميل الى المحبة ومن ثمَّ يقال ان الكبد هو الذي يبعث على المحبة لانه موضع تكوُّن الدم . واما فوران الغضب فيقارنهُ مرارةٌ مفنيةٌ لانهُ يطلب قصاص المضاد ولذلك يكون مشابهاً لحرارة النار والصفراء ولهذا قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ١٦ « ينشأ عن تصعُّد بخارة المِرَّة ويقال له مِرَّةٌ »

وعلى الثاني بان كل ما تضعف علته بتمادي الزمان لا بد ان يضعف مع الزمان ومعلومٌ ان الذاكرة تضعف بتمادي الزمان لان الامور المتقادمة يسهل

زوالها من الذاكرة · والغضب يحصل عن تذكر ما وقع من الاهانة ولذلك كانت علة الغضب تضعف مع الزمان يسيرًا يسيرًا الى ان تزول بالمرة وكذلك الاهانة تظهر اعظم عند اول ما يُشعر بها لكن اعتبارها يأخذ ان يضعف تدريجًا على قدر البعد الحاصل عن الشعور الحالي بها وكذا الشأن في المحبة اذا انحصرت علتها في الذاكرة ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ « اذا طال بعاد الصديق أنسى الصداقة » واما متى كان الصديق حاضرًا فتقوى علة الصداقة مع الزمان ولذلك تزداد الصداقة وكذا الحال في الغضب اذا قويت دائمًا علته الا ان سرعة زواله تدل على شدة فورته لانهُ كما ان النار القوية تنطفئ بسرعة لسرعة فناء مادتها كذلك الغضب ايضًا يسكن بسرعة بسبب شدته

وعلى الثالث بان كل قوة تقسم الى جهات متكثرة تتناقص ولذلك متى غضب انسانٌ على انسان ثم غضب على آخر تناقص بذلك غضبهُ على الاول ولا سيما اذا كان غضبهُ على الثاني اشد لان الاهانة التي هاجت الغضب على الاول تظهر يسيرة او كلا شيء بالقياس الى الاهانة الثانية التي تُعتبر اعظم

ألفصلُ الثالثُ

في ان الغضب هل هو اخص مانع من تصرُّف العقل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الغضب لا يمنع العقل لان ما يصاحب العقل لا يظهر انهُ مانعٌ لهُ · والغضب يصاحب العقل كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ · فهو اذن لا يمنع العقل

٢ وايضًا كلّما مُنِعَ العقل قلَّ الظهور · وقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « ان الغضوب ليس من طبعهِ المكر والاحتيال بل الظهور والانكشاف » · فيظهر اذن ان الغضب لا يمنع من تصرُّف العقل كالشهوة التي من شأنها المكر على ما قال الفيلسوف في الموضع المذكور

٣ وايضاً ان حكم العقل يصير بمقارنة الضد أجلى لان المتضادات اذا اجتمعت كانت أبين. وهذا يدعو الى ازدياد الغضب ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «يزداد غضب الناس اذا سبق حصول التضاد كما اذا شين الشرف» ونحو ذلك فالغضب اذن يزداد بنفس ما يتعزز به حكم العقل. فهو اذن ليس يمنع حكم العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٣٠ «الغضب يذهب بنور الفهم لانهُ يشوش ببلباله العقل»

والجواب ان يقال ان العقل وان لم يستخدم في فعله الخاص آلةً جسمانيةً لكنهُ لاحتياجه فيه الى بعض القوى الحسية التي تتعطل افعالها باختلال حال البدن كان لابد ايضاً من ان اختلال حال البدن يعطّل حكم العقل كما يظهر في حال السكر والنوم وقد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يحدث في البدن حول القلب اختلالاً عظيماً الى حد ان ينبعث هذا الاختلال الى الاعضاء الظاهرة ولذلك كان الغضب اظهر تعطيلاً لحكم العقل من سائر الانفعالات كقوله في مز ٣٠ : ١٠ «اضطربت في الغضب عيني»

اذاً اجيب على الأول بان مبدأ الغضب من العقل باعتبار الحركة الشوقية التي هي الجهة الصورية في الغضب واما حكم العقل الكامل فيتولاه انفعال الغضب من حيث لا ينقاد تماماً للعقل بسبب تهيج الحرارة الدافعة بسرعة والتي هي الجهة المادية في الغضب وبهذا الاعتبار يمنع الغضب حكم العقل

وعلى الثاني بان الغضوب يقال ان من شأنه الظهور لا لتبينه ما يجب ان يفعله بل لانهُ يفعل علانيةً دون ان يحاول الخفاء بوجهٍ من الوجوه وذلك بعضه ناشئ عن امتناع العقل الذي لا يستطيع ان يميز بين ما يجب اخفاؤه وما يجب اعلانه ولا ان يتبين طرق الاخفاء ايضاً وبعضه ناشئ عن بسطة القلب الراجعة الى ما يفعله الغضب من عزة النفس ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٣

في وصف الابيّ النفس انهُ « لا يكتم بغضه وحبهُ ولا يوارب في قوله وفعله »
واما الشهوة فانما يقال ان من شأنها الخفاء والمكر لان المستلذّات التي تُشتهى تشتمل غالباً على شيءٍ من القبح والخساسة الذين يود الانسان فيهما التستر والاحتجاب واما ما يشتمل على المروءة والعظمة كالانتقام فالانسان يطلب فيه الظهور والانكشاف

وعلى الثالث بان حركة الغضب تبتدئ من العقل كما تقدم في مب ٤٦ ف ٤ فاجتماع المتضادات على امرٍ واحدٍ بعينه يقوي حكم العقل ويزيد الغضب لانه متى كان انسانٌ حاصلاً على كرامةٍ او غنىً ثم اصابه ضررٌ في احدها ظهر ذلك الضرر اعظم اولاً لقرب ما يضادُّه وثانياً لبداهتهِ ولذلك ينشأ عنهُ الم اعظم كما ان الخيرات العظيمة الحاصلة بالبداهة تُحدِث ايضاً لذةً اعظم وعلى قدر ازدياد الألم السابق يلزم ازدياد الغضب ايضاً

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الغضب هل هو اخص علةٍ للصمت

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يحدِث الصمت فان الصمت يقابل الكلام · وازدياد الغضب يُنتهَى بهِ الى الكلام كما يظهر من درجات الغضب التي وضعها الرب بقوله في متى ٥: ٢٢ « من غضب على اخيه ··· ومن قال لاخيه راقا ··· ومن قال لاخيه يا احمق » فالغضب اذن ليس يُحدِث الصمت

٢ وايضاً متى لم يكن للانسان وازعٌ من جهة العقل يحدث ان يتفوه بما لا يليق كقوله في ام ٢٥ :٢٨ « الانسان الذي لا يضبط في الكلام روحه كمدينة منهدمة بلا سور » والغضب اخصُّ معطلٍ لحكم العقل كما تقدم في الفصل الآنف · فهو اذن اخصُّ باعثٍ على التفوُّه بما لا يليق فهو اذن لا يُحدِث الصمت

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٣٤ « انما يتكلم الفم من فضل ما في القلب » والقلب يضطرب جدًّا بالغضب كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن اخص علةٍ للكلام وهكذا لا يُحدِث الصمت

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٣٠ « الغضب المكظوم اشدُّ استعارًا »

والجواب ان يقال ان الغضب يصاحب العقل ويمنعهُ كما تقدم في الفصل الآنف ومن كلتا الجهتين يجوز ان يُحدِث الصمت اما من جهة العقل فمتى بقي حكم العقل بحيث انه وان لم يضبط العاطفة عن الشوق الغير المحمود الى الانتقام لكنه يضبط اللسان عن الكلام الغير اللائق وعلى هذا قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره « متى اضطربت النفس بالغضب فقد يدعو احياناً الى الصمت بحكم الصواب » واما من جهة امتناع العقل فلأن ما يحدثهُ الغضب من الاضطراب قد يبلغ الى الاعضاء الظاهرة كما تقدم في ف ٢ وخصوصاً تلك الاعضاء التي يبدو فيها اثر القلب على اصرح وجهٍ كالعينين والوجه واللسان ولهذا « يحدث في اللسان تلعثمٌ وفي الوجه توهجٌ وفي العينين شِرّةٌ وشزرٌ » كما تقدم في ف ٢ . فاذًا قد يبلغ بلبال الغضب من العظم الى حد ان يمتنع به اللسان عن الكلام فيحصل الصمت

اذًا اجيب على الاول بانه قد يبلغ ازدياد الغضب الى حد ان يمنع العقل عن ضبط اللسان وقد يبلغ الى ما وراء ذلك ايضاً فيمنع حركة اللسان وسائر الاعضاء الظاهرة

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان اضطراب القلب قد يتزايد احيانًا الى حد ان يمتنع بحركة القلب المختلة حركة الاعضاء الظاهرة وحينئذٍ يحدث الصمت وجمود الاعضاء

الظاهرة وربما حدث الموت ايضاً · واما اذا لم يكن الاضطراب بالغاً هذا الحد فحينئذٍ يحصل عن زيادة اضطراب القلب كلام الفم

المبحثُ التاسعُ والاربعون

في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها — وفيه اربعة فصول

بعد ان فرغنا من النظر في الافعال والانفعالات ينبغي النظر في مبادىء الافعال الانسانية واولاً في مبادئها الداخلة ثم في مبادئها الخارجة · فمبدؤها الداخل هو القوة والملكة وقد تقدم الكلام على القوى في القسم الاول مب ٧٧ نبقي الكلام هنا على الملكات واولاً على الملكات بالاجمال وثانياً على الفضائل والرذائل وما يشبهها من الملكات الأُخر التي هي مبادىء الافعال الانسانية · اما الملكات بالاجمال فمدار النظر فيها على اربعة امور — ١ على جوهر الملكات — ٢ على محلها — ٣ على علة تكونها ونمائها وفسادها — ٤ على تمايزها · والبحث في الأول يدور على اربع مسائل — ١ في ان الملكة هل هي كيفية — ٢ هل هي نوع معين من الكيفية — ٣ في ان الملكة هل تتضمن نسبةً الى الفعل — ٤ في ضرورة الملكة

الفصلُ الاولُ

في ان الملكة هل هي كيفية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكة ليست كيفية فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٣ ان اسم الملكة مشتقٌ من المِلك · والملك ليس يتعلق بالكيفية فقط بل بسائر الاجناس ايضاً اذ يقال اننا نملك كمية ومالاً وما اشبه ذلك · فالملكة اذن ليست كيفيةً

٢ وايضاً ان الملكة تُجعَل احدى المقولات · وليست احدى المقولات مندرجة تحت الأُخرى · فالملكة اذن ليست كيفيةً

٣ وايضاً كل ملكةٍ فهي حالٌ كما في باب الكيفية من المقولات والحال هي ترتيب ذي الاجزاء كما في الالهيات ك ٥ م ٢٤ · وهذا يرجع الى مقولة الوضع · فالملكة اذن ليست كيفيةً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره من المقولات « الملكة كيفية تعسر حركتها»

والجواب ان يقال ان اسم الملكة ماخوذٌ من الملك وهو يشتق منه بمعنيين احدهما من حيث يقال للانسان او لاي شيء آخر انهُ مالك شيئاً والثاني من حيث ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس الى غيره. اما من جهة المعنى الاول فيجب ان يُعتبَر ان الملك من حيث يقال بالقياس الى ما يملك يتناول اجناساً مختلفة ولذلك جعله الفيلسوف تحت اسم له من لواحق المقولات وهي التي تتبع اجناس الاشياء المختلفة كالمتقابلات والمتقدم والمتأخر ونحوها الا ان الاشياء التي تُملَك يظهر ان بينها هذا الفرق وهو ان منها ما ليس فيه واسطة بين المالك والمملوك كما انه لا واسطة بين المحل والكيفية او الكمية ومنها ما ليس فيه واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان لزيدٍ شريكاً او صديقاً ومنها ما يوجد فيه واسطة لكن لا فعلٌ او انفعالٌ بل شيء لا بطريق الفعل او الانفعال اي من حيث ان احدها مزين او مدبر والآخر مزدانٌ او متدبر وعلى ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك٥م٢٥ « الملكة تقال بمنزلة فعلٍ للمالك والمملوك » وذلك كما في الاشياء التي نشتمل عليها ولهذا يُجعَل في هذا النوع من الاشياء المملوكة جنس مخصوص يقال له مقولة الملكة وهو الذي اراده الفيلسوف بقوله في الموضع المتقدم ذكره « ان بين الثوب والمشتمل عليه ملكة متوسطة » اما اذا اعتبر الملك بالمعنى الذي يقال به ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس الى غيره فلأن هذه الحال من الوجود انما هي بحسب نوعٍ من الكيفية تكون الملكة بهذا المعنى كيفيةً وهذا الذي اراده الفيلسوف بقوله هناك ايضاً « الملكة حالٌ بها يحصل لصاحبها استعداد حسنٌ او قبيحٌ في نفسه او بالقياس الى غيره» كالصحة فانها ملكة وبهذا المعنى كلامنا الآن على الملكة فيجب من ثم ان يقال

ان الملكة كيفية

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الملك بمعناه العام لانه بهذا المعنى يتناول اجناساً كثيرة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على الملكة التي هي واسطة بين المالك والمملوك فانها بهذا المعنى مقولةٌ من المقولات كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الحال يفيد دائمًا نسبة في ما لهاجزاء الا ان هذا يحدث على ثلاثة انحاء كما قال الفيلسوف هناك بعد ذلك دون توسط اي اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل وقد شمل في ذلك جميع الاحوال كما قال سمبليشيوس في باب الكيفية من شرح المقولات اما الاحوال الجسمانية فقد دخلت في قوله باعتبار المكان وهذا يرجع الى مقولة الوضع الذي هو ترتيب الاجزاء في المكان · واما قوله باعتبار القوة فقد دخل فيهِ تلك الاحوال القائمة بالاستعداد والأهلية على وجهٍ غير كامل كالعلم والفضيلة في بدايتهما · واما قوله باعتبار الشكل فقد دخل فيه الاحوال الكاملة التي يقال لها ملكات كالعلم والفضيلة الحاصلين على وجهٍ كاملٍ

الفصلُ الثاني

في ان الملكة هل هي نوعٌ معين من الكيفية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة ليست نوعاً معيَّناً من انواع الكيفية لانها من حيث هي كيفيةٌ هي حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ كما تقدم في الفصل الآنف · وهذا الاستعداد يحصل باعتبار كل نوعٍ من انواع الكيفية لجواز ان يكون شيءٌ مستعدًّا استعدادًا حسنًا او قبيحًا في الشكل ايضاً وكذا في الحرارة والبرودة وفي كل ما يشبه ذلك · فاذًا ليست الملكة نوعاً معيَّناً من انواع الكيفية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في باب الكيف من المقولات ان الحرارة والبرودة

من الاحوال او الملكات كالمرض والصحة ٠ والحرارة والبرودة من النوع الثالث من الكيفية ٠ فالملكة اذن او الحال لاتمتاز عن سائر انواع الكيفية

٣ وايضاً ان المتعسر الحركة ليس فصلاً خاصاً بجنس الكيفية بل خاصاً بالحركة او الانفعال ٠ وليس يحصل جنسٌ في نوع بفصل جنس آخر بل لابد من انضمام الفصل بالذات الى الجنس كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٧ م٤٢ وما يليه ٠ والملكة كيفيةٌ تعسر حركتها ٠ فيظهر اذن انها ليست نوعاً معيناً من الكيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في باب الكيف من المقولات « الملكة والحال نوعٌ واحدٌ من الكيفية »

والجواب ان يقال ان الفيلسوف جعل في الموضع المذكور الحال والملكة النوع الاول بين اربعة انواع الكيفية وقد ذكر سمبليشيوس في شرح المقولات فصول هذه الانواع فقال ان بعض الكيفيات طبيعيٌ وهو ما كان مركباً في الطبيعة غير منفكٍ عنها وبعضها طارئ وهو ما ورد من الخارج وجاز فقده وهذه الكيفيات الطارئة هي الملكات والاحوال المتميزة بتعسر فقدها وسهولته ٠ ثم الكيفيات الطبيعية منها ما هو باعتبار شيءٍ بالقوة وهذا هو النوع الثاني من الكيفية ومنها ما هو باعتبار شيءٍ بالفعل اما بحسب الباطن او بحسب الظاهر فان كان بحسب الباطن حصل النوع الثالث من الكيفية وان كان بحسب الظاهر حصل النوع الرابع منها كالشكل والصورة التي هي شكل المتنفس ٠ على ان هذه التفرقة بين انواع الكيفية يظهر انها باطلة فهناك اشكالٌ وكيفيات انفعالية كثيرة ليست طبيعية بل طارئة واحوال كثيرة ليست طارئة بل طبيعية كالصحة والجمال وما اشبهها ولذلك لم تكن تلك التفرقة مناسبةً لترتيب الانواع لان كل ما هو طبيعي اكثر فهو متقدمٌ ولهذا يجب اعتبار التفرقة بين الاحوال والملكات

و بين سائر الكيفيات من وجهٍ آخر فان معنى الكيفية في الحقيقة حالٌ من احوال الجوهر والحال ما يعينه المقدار كما قال اوغسطينوس في شرح تك لك ٤ ب ٣ فهو اذن يفيد هيئة مخصوصة بحسب مقدارٍ ما فاذاً كما ان ما تحصل بهِ قوة الهيولى في الوجود الجوهري يقال له كيفية وهي فصلٌ للجوهر كذلك ما تحصل بهِ قوة المحل في الوجود العرضي يقال له كيفية عرضية وهي ايضاً فصلٌ من الفصول كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات لك ٥ م ١٩ . وما عليه المحل من حالٍ او هيئة مخصوصة يجوز اعتباره اما بالنسبة الى طبيعة المحل او بحسب الفعل والانفعال اللاحقين مبدأي الطبيعة اللذين هما الهيولى والصورة او بحسب الكمية فاذا اعتُبِرَ بحسب الكمية حصل النوع الرابع من الكيفية ولما كانت الكمية باعتبار حقيقتها مجردة عن الحركة وعن اعتبار الخير والشر لم يكن النوع الرابع من الكيفية يقتضي كون الشيء حسن الاستعداد او قبيحه ولا كونه سريع الزوال او بطيئه . واذا اعتُبِر بحسب الفعل والانفعال كان ذلك راجعاً الى النوع الثاني او الثالث من الكيفية ولذلك كان يُلحَظ في كليهما كون الشيء سهل الحصول او عسيره او كونه سريع الزوال او بطيئه وليس يُلحَظ فيهما ما يرجع الى حقيقة الخير او الشر لان الحركات والانفعالات لا تتضمن حقيقة الغاية والخير والشر انما يقال بالقياس الى الغاية . واذا اعتبر بالنسبة الى طبيعة الشيء كان مختصاً بالنوع الاول من الكيفية الذي هو الملكة والحال فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات لك ٧ م ١٧ في كلامه على الملكات النفسانية والبدنية انها « استعداداتٌ في الكامل للافضل » والمراد بالكامل ما كان استعداده على مقتضى الطبيعة ولما كانت « صورة الشيء وطبيعته هي الغاية وما لاجله يُفعَل شيء » كما في الطبيعيات لك ٢ م ٢٣ كان يُلحَظ في النوع الأول الخير والشر وسهولة الحركة او تعسرها من حيث ان الطبيعة هي غاية الكون والحركة ومن ثمه

عرّف الفيلسوف الملكة في الالهيات ك٥ م ٢٥ بانها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ » وقال في الخلقيات ك ٢ ب ٤ او٥ « ان الملكات هي ما يحصل لنا بها الى الانفعالات نسبة حسنة او قبيحة » ومتى كانت الحال ملائمة للطبيعة كانت متضمنة حقيقة الخير ومتى لم تكن ملائمة لها كانت متضمنة حقيقة الشر . ولما كانت الطبيعة اول ما يُعتبَر في الشيء جُعلت الملكة اول نوع للكيفية

اذاً اجيب على الاول بان الحال او الاستعداد يفيد نسبةً الى شيء كما تقدم في الفصل الآنف فاذاً ليس يقال لاحدٍ انه مستعدٌ بالكيفية الا بالنسبة الى شيء واذا اضيف الى ذلك صفة الحسن او القبح مما يختص بحقيقة الملكة وجب اعتبار النسبة الى الطبيعة التي هي الغاية فاذاً ليس يقال لاحدٍ انه مستعدٌ استعداداً حسناً او قبيحاً من جهة الشكل او الحرارة او البرودة الا بالنسبة الى طبيعة الشيء باعتبار كونه ملائماً او غير ملائمٍ لها ولذلك كانت الاشكال والكيفيات الانفعالية من حيث تعتبر ملائمة او غير ملائمة لطبيعة الشيء من قبيل الملكات او الاحوال لان الشكل من حيث هو موافقٌ لطبيعة الشيء واللون يرجعان الى الجمال والحرارة والبرودة باعتبار موافقتهما لها يرجعان الى الصحة وبهذا المعنى جعل الفيلسوف الحرارة والبرودة في النوع الاول من الكيفية

ومن ذلك يتضح الجواب على الثاني وان اجاب عليه بعضٌ بخلاف ذلك كما قال سمبليشيوس في باب الكيفية من شرح المقولات

وعلى الثالث بان المتعسر الحركة فصلٌ لا يميز الملكة عن سائر انواع الكيفية بل عن الحال . والحال تؤخذ بمعنيين اولاً من حيث هي جنسٌ للملكة لاخذها في حد الملكة كما في الالهيات ك٥م٢٥ وثانياً من حيث هي قسيمةٌ للملكة . وكونها قسيمة للملكة يجوز اعتباره على نحوين احدهما من حيث يعتبر كلاهما كالكامل

والناقص في نوعٍ واحدٍ بعينه فيقال له حالٌ بالمعنى الخاص متى كان حصوله ناقصاً بحيث يسهل زواله ويقال له ملكة متى كان حصوله كاملاً بحيث يعسر زواله وبهذا الاعتبار تصير الحال ملكة كما يصير الطفل رجلاً والثاني من حيث يُعتبران كنوعين مختلفين في جنس واحدٍ سافلٍ فيقال احوالٌ لكيفيات النوع الاول التي من شأنها ان تكون سهلة الزوال لان لها عللاً متغيرة كالمرض والصحة ويقال ملكات لتلك الكيفيات التي من شأنها ان لا تتغير بسهولةٍ لان لها عللاً غير متغيرة كالعلوم والفضائل وبهذا الاعتبار لا تصير الحال ملكة · ويظهر ان هذا اليق بمراد ارسطو ولذلك اثباتاً لهذه التفرقة اورد العادة المتعارفة من الكلام التي بحسبها يقال ملكات للكيفيات التي من شأنها ان تسهل حركتها اذا عسرت حركتها لعارضٍ ما وبعكس ذلك الكيفيات التي من شأنها ان تعسر حركتها لان من كان ذا علمٍ ناقصٍ فأولى ان يقال له مستعدٌ للعلم من ان يقال له عالمٌ · ومن ذلك يظهر ان اسم الملكة يفيد نوعاً من طول البقاء بخلاف اسم الحال · ولا يمتنع بذلك ان يكون سهل الحركة وعسيرها فصلين مقسمين للنوع لكونهما يرجعان الى الانفعال والحركة لا الى جنس الكيفية لانهما وان كانت نسبتهما الى الكيفية عرضية فيما يظهر الا انهما مع ذلك فصلان خاصان وذاتيان للكيفيات كما انه كثيراً ما يؤخذ ايضاً في جنس الجوهر الفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية من حيث تتعين بها المبادىء الذاتية

ألفصلُ الثالثُ

في ان الملكة هل تتضمن نسبةً الى الفعل

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملكة لا تتضمن نسبةً الى الفعل لان «كل شيء انما يفعل باعتبار كونهِ موجوداً بالفعل» وقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ « من يصير عالمًا بالملكة فلا يزال ايضاً بالقوة ولكن على خلاف

ما كان قبل التعلم » فالملكة اذن لا تتضمن نسبة المبدإ الى الفعل

٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء فانه يصدق عليه بالذات · ومبدأ الفعل يؤخذ في حد القوة كما في الالهيات ك ٥ م ١٧ · فاذاً كون القوة مبدأ للفعل يصدق عليها بالذات · وما بالذات مبدأ في كل جنس فلو كانت الملكة ايضاً مبدأ للفعل لكانت متأخرة عن القوة فلا تكون هي او الحال اول نوع للكيفية

٣ وايضاً قد تكون الصحة احياناً ملكة ومثلها المرض والجمال · وهذه لا تقال بالنسبة الى الفعل · فاذاً ليس من حقيقة الملكة ان تكون مبدأ للفعل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزيجة ب ٢١ «الملكة ما به يُفعَل شيء متى ينبغي » وقول الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ «الملكة ما به يفعل فاعلٌ متى شاء »

والجواب ان يقال ان تضمن النسبة الى الفعل يجوز ان يلائم الملكة باعتبار حقيقتها وباعتبار حقيقة محلها اما باعتبار حقيقتها فيلائم كل ملكة ان يكون لها على نحوٍ من الانحاء نسبةٌ الى الفعل لان من حقيقة الملكة ان تتضمن نسبةً ما الى طبيعة الشيء من حيث الملاءمة او عدمها · ولطبيعة الشيء التي هي غاية الكون نسبةٌ ايضاً الى غايةٍ اخرى وهي اما الفعل او مفعولٌ يُبلغ اليه بالفعل فالملكة اذن لا تتضمن نسبةً الى طبيعة الشيء فقط بل الى الفعل ايضاً بطريق اللزوم من حيث هو غاية الطبيعة او مؤدٍ الى الغاية · ومن ثم قيل في الالهيات ك ٥ م ٢٥ في تعريف الملكة انها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ في نفسه » اي بحسب طبيعته « او بالقياس الى غيره» اي الى الغاية · على انه يوجد بعض ملكاتٍ تتضمن اولاً واصالةً نسبةً الى الفعل من جهة محلها ايضاً فقد تقدم في الفصل الآنف ان الملكة تتضمن اولاً وبالذات نسبةً الى طبيعة الشيء فاذا كانت طبيعة الشيء المشتملة على الملكة قائمةً بالنسبة الى الفعل يلزم ان

تكون الملكة متضمنة بالاصالة نسبةً الى الفعل • وواضح ان طبيعة القوة وحقيقتها ان تكون مبدأً للفعل فاذًا كل ملكة توجد في قوةٍ وجودها في محلٍّ تتضمن بالاصالة نسبةً الى الفعل

اذًا اجيب على الاول بان الملكة فعلٌ من حيث هي كيفيةٌ وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون مبدأً للفعل ولكنها بالقوة بالقياس الى الفعل ومن ثَمَّ يقال ان الملكة فعلٌ اول والفعل فعلٌ ثانٍ كما في كتاب النفس ٢ م ٥

وعلى الثاني بانه ليس من حقيقة الملكة ان يكون لها نسبةٌ الى القوة بل ان يكون لها نسبةٌ الى الطبيعة • ولما كانت الطبيعة متقدمةً على الفعل الذي بالنسبة اليهِ تقال القوة جُعِلَت الملكة قبل القوة بين انواع الكيفية

وعلى الثالث بان الصحة يقال لها ملكة او حالٌ ملكية بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما كانت الطبيعة مبدأً للفعل كانت الصحة متضمنةً بطريق اللزوم نسبةً الى الفعل وعلى هذا قال الفيلسوف في تاريخ الحيوان ك ١ ب ١ «يقال صحيحٌ للانسان او لعضوٍ من الاعضاء متى قدر ان يفعل فعل الصحيح» وقس على ذلك

الفصلُ الرَّابعُ

في ان وجود الملكة هل هو ضروريٌّ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الملكة ليس ضروريًّا لان الملكات ما بها يستعد شيءٌ لشيءٍ استعدادًا حسنًا او قبيحًا كما تقدم في ف ٢ ولكل شيءٍ استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ بصورته اذ انما يكون شيءٌ حسنًا بصورته كما هو موجودٌ بصورتهِ • فلا حاجة اذن الى الملكات

٢ وايضًا ان الملكة تتضمن نسبةً الى الفعل • والقوة تتضمن مبدأَ الفعل على وجهٍ كافٍ لان القوى الطبيعية ايضًا من دون الملكات هي مبادىء للافعال •

فاذاً لم يكن وجود الملكة ضرورياً

٣ وايضاً كما ان للقوة نسبةً الى الخير والشر كذلك للملكة ايضاً وكما ان القوة لا تفعل دائماً كذلك الملكة ايضاً · فاذاً متى وُجدت القوى كان وجود الملكة عبثاً

لكن يعارض ذلك ان الملكات كمالاتٌ كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧٠ والكمال في غاية الضرورة للشيء لتضمنه حقيقة الغاية · فاذاً كان من الضرورة وجود الملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصلين الآنفين ان الملكة تتضمن استعداداً بالنسبة الى طبيعة الشيء وفعلهِ او غايتهِ بهِ يستعد شيءٌ لذلك على وجهٍ حسنٍ او قبيحٍ · واحتياج شيء الى ان يستعد لشيء آخر يقتضي ثلاثة اولاً ان يكون المستعد مغايراً لما يستعد لهُ فيكون بالقياس اليهِ كالقوة بالقياس الى الفعل فاذاً ما لم تكن طبيعته مركبةً من قوةٍ وفعل وما كان جوهره نفس فعلهِ ووجوده لذاتهِ فليس فيهِ محلٌ للملكة او الحال والاستعداد كما هو ظاهرٌ في الله وثانياً ان يكون ما بالقوة الى آخر قابلاً لان يتعين بانحاء متكثرة والى امورٍ مختلفة فما كان بالقوة الى شيء آخر ولكنه ليس بالقوة الا اليهِ لا محل فيهِ للحال والملكة لان هذا المحل متعينٌ من طبعه الى فعلٍ مخصوصٍ بعينه ومن ثم اذا كان الجرم السماوي مركباً من مادةٍ وصورةٍ فلأن تلك المادة ليست بالقوة الى صورة اخرى كما مرَّ في ق ١ مب ٦٦ ف ٢ فليس هناك محلٌ للحال او الملكة بالنسبة الى الصورة او الى الفعل ايضاً لان طبيعة الجرم السماوي ليست بالقوة الا الى حركة واحدة معينة وثالثاً ان تجتمع امور متكثرة على جعل المحل مستعداً لواحد مما هو بالقوة اليهِ ويمكن تقديره على انحاء مختلفة بحيث يستعد على هذا النحو استعداداً حسناً او قبيحاً للصورة او الفعل ومن ثم فما في العناصر من الكيفيات البسيطة

التي توافق طبائع العناصر على نحوٍ واحدٍ معينٍ لا تقول لها احوالٌ او ملكات بل كيفيات بسيطة وتقول احوالٌ او ملكاتٌ للصحة والجمال ونحوهما مما يدل على تقدير امور كثيرة يمكن تقديرها بانحاء مختلفة ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك٥ م٢٤ و٢٥ «الملكة حالٌ» والحال هو نسبة ذي الاجزاء اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل كما مرَّ في ف١ · فاذًا لما كان يوجد موجودات كثيرة لا بد ان يجتمع على تقويم طبائعها وافعالها امور كثيرة يمكن تقديرها على انحاء مختلفة كان من الضرورة وجود الملكة

اذًا اجيب على الاول بان الصورة كمال لطبيعة الشيء ولكن لا بد ان يستعد لها المحل نوعًا من الاستعداد ثم هي متجهة ايضًا الى الفعل الذي هو الغاية او الطريق الى الغاية · واذا كانت الصورة لا تفعل الا فعلًا واحدًا معينًا فقط وعلى نحوٍ معينٍ فلا يُقتضى للفعل استعدادٌ آخر سواها واما اذا جاز ان تفعل على انحاء مختلفة كالنفس فلا بد ان تستعد لافعالها بملكاتٍ

وعلى الثاني بانه قد تكون القوة احيانًا الى امور كثيرة فيجب ترجيحها بشيء آخر واما متى لم تكن الى امورٍ كثيرة فلا تحتاج الى ملكة مرجحة كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كانت القوى الطبيعية لا تفعل افعالها بواسطة ملكات لترجحها بانفسها الى واحدٍ

وعلى الثالث بانهُ ليس لملكة واحدة بعينها نسبةٌ الى الخير والشر كما سيأتي بيان ذلك في مب ٥٤ ف٣ بخلاف القوة فان لها بعينها نسبة الى الخير والشر ولذلك كانت الملكات ضرورية لترجيح القوى الى الخير

أَلمبحثُ المتم خمسين

في محل الملكات — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محل الملكات والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل توجد

ملكةٌ في البدن —٢ في ان النفس هل هي محل الملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها—٣ هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي— ٤ هل توجد في العقل— ٥ هل توجد في الارادة —٦ هل توجد في الجواهر المفارقة

الفصلُ الأولُ

هل توجد ملكةٌ في البدن

يُتخطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في البدن ملكةٌ فقد قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ «الملكة ما بهِ يفعل فاعلٌ متى شاء» والافعال البدنية ليست خاضعةً للارادة لكونها طبيعية · فاذًا يمتنع وجود ملكةٍ في البدن

٢ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية تسهل حركتها · والملكة كيفية تعسر حركتها · فاذًا لا يجوز ان يكون شيءٌ من الاحوال البدنية ملكةً

٣ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية خاضعة للتغير · والتغيُّر لا محل له الا في ثالث انواع الكيفية الذي هو قسيم للملكة · فاذًا ليس في البدن ملكةٌ

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في باب الكيفية من المقولات ان صحة البدن او مرضه العياء يسمى ملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في المبحث الآنف ف ٢ و٣ و٤ ان الملكة استعدادٌ في محلٍّ موجودٍ بالقوة اما الى الصورة او الى الفعل فاذا اعتبرت دلالة الملكة على الاستعداد للفعل فما من ملكةٍ توجد في البدن بالاصالة وجودها في المحل لان كل فعلٍ من افعال البدن يصدر اما عن كيفيةٍ طبيعية في البدن او عن النفس المحركة البدن فالافعال الصادرة عن الطبيعة لا يستعد لها البدن بملكةٍ لان القوى الطبيعية مترجّحةٍ الى واحدٍ وقد تقدم في المبحث الآنف ف ٤ ان الاستعداد الملكي انما يُقتضى متى كان المحل بالقوة الى كثيرٍ والافعال الصادرة عن النفس بواسطة البدن تُسنَد اولاً الى النفس وثانياً الى البدن والملكات

تعادل الافعال ولذلك قيل في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ « يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها » ومن ثمَّ كانت الاستعدادات لهذه الافعال موجودة بالاصالة في النفس واما البدن فيجوز ان تكون موجودة فيه بالوجود الثاني اي من حيث ان البدن يستعد ويتأهب لخدمة افعال النفس بنشاط . واذا كان كلامنا على استعداد المحل للصورة جاز وجود استعدادٍ ملكيٍّ في البدن الذي نسبته الى النفس نسبة المحل الى الصورة وعلى هذا النحو يقال للصحة والجمال ونحوهما احوالٌ او استعدادات ملكية لكنها ليست ملكات كاملة لان اسبابها يسهل من طبعها تغيرها . على ان الاسكندر لم يجعل في البدن بوجهٍ من الوجوه شيئاً من ملكات او احوال النوع الأوَّل كما رواه سمبليشيوس بل قال ان النوع الاول من الكيفية خاصٌّ بالنفس فقط وان ما ذكره ارسطو في المقولات من الصحة والمرض لم يذكره على انه من قبيل النوع الاول من الكيفية بل على سبيل المثل فيكون معنى كلامهِ انهُ كما ان المرض والصحة يجوز ان تسهل او تعسر حركتهما كذلك الامر في كيفيات النوع الاول التي يقال لها ملكاتٌ واحوال . غير ان هذا مباين لغرض ارسطو كما هو واضحٌ اولاً لان طريقة كلامه في تمثيله بالصحة والمرض كطريقة كلامه في تمثيله بالفضيلة والعلم وثانياً لانهُ ذكر صريحاً الجمال والصحة في جملة الملكات في الطبيعيات ك ٧ م ١٧

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الملكة من حيث هي استعدادٌ للفعل وعلى افعال البدن الصادرة عن الطبع لا على الافعال الصادرة عن النفس التي مبدأُوها الارادة

وعلى الثاني بان الاحوال البدنية ليست متعسرة الحركة مطلقاً بسبب تغير العلل الجسمانية لكنها قد تكون متعسرة الحركة بالقياس الى محلٍّ مخصوصٍ اي لانها ما دام ذلك المحل موجوداً يتعذر زوالها او لانها متعسرة الحركة بالقياس الى

احوال اخرى · واما الكيفيات النفسانية فهي متعسرة الحركة مطلقاً بسبب عدم تحرك المحل · ولذلك لم يقل ان الصحة المتعسرة الحركة ملكة بالاطلاق بل انها بمنزلة الملكة كما في الاصل اليوناني · واما الكيفيات النفسانية فيقال لها ملكات بالاطلاق

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الاحوال البدنية التي من النوع الاول من الكيفية تفترق عن كيفيات النوع الثالث في ان كيفيات النوع الثالث كانما هي في حال الابتداء والحركة ولذلك يقال لها انفعالات او كيفيات انفعالية واما متى بلغت الى حد الكمال واستوفت الحقيقة النوعية فهي حينئذ من النوع الاول · الا ان سمبليشيوس قد ابطل ذلك في شرح المقولات لانه يقتضي كون التسخين من النوع الثالث من انواع الكيفية والحرارة من النوع الاول مع ان ارسطو قد جعل الحرارة من النوع الثالث · ولذلك قال فرفوريوس ان الانفعال او الكيفية الانفعالية والحال والملكة تفترق في الاجسام بحسب الاشتداد والنقص لانه متى حصلت الحرارة في شيء باعتبار تسخنه فقط لا بحيث يقدر ان يسخن غيره ايضاً فذاك هو الانفعال اذا كان سريع الزوال او الكيفية الانفعالية اذا كان قاراً ومتى بلغ من الحرارة الى حد ان يقدر على تسخين غيره ايضاً فذاك هو الحال والاستعداد واذا رسخت فيه ايضاً حتى صارت متعسرة الحركة فذاك هو الملكة فتكون الحال اشتداداً او استكمالاً للانفعال او الكيفية الانفعالية والملكة اشتداداً او استكمالاً للحال · على ان هذا ايضاً قد ابطله سمبليشيوس لان التغاير الحاصل من الاشتداد والنقص ليس من جهة الصورة بل من جهة التغاير في قبول المحل فلا يحصل التغاير بذلك بين انواع الكيفية · فالحق اذن ان يقال ان تقدير الكيفيات الانفعالية بحسب موافقتها للطبيعة يتضمن حقيقة الحال كما تقدم في المبحث الآنف

ف ٢ ولذلك اذا حصل التغير في الكيفيات الانفعالية وهي الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة حصل التغير في المرض والصحة بطريق اللزوم واما اولاً وبالذات فلا يحصل تغيرٌ في مثل ذلك من الملكات والاحوال

الفصلُ الثّاني

في ان النفس هل هي محلٌ للملكة باعتبار ماهيتها اوباعتبار قوتها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات توجد في النفس باعتبار الماهية لاباعتبار القوة فان الاحوال والملكات تقال بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في المبحث الآنف ف٣ والطبيعة تُعتَبر بالاحرى من جهة ماهية النفس لامن جهة قواها لان النفس هي باعتبار ماهيتها طبيعة ذلك البدن المعين وصورته · فالملكات اذن توجد في النفس باعتبار ماهيتها لا باعتبار قوتها

٢ وايضاً ليس للعرض عرضٌ · والملكة عرضٌ · وقوى النفس من جنس الاعراض كما مرَّ في ق ١ مب ٧٧ ف ١ · فالملكة اذاً لا توجد في النفس باعتبار قوتها

٣ وايضاً ان المحل اقدم من الحالّ فيهِ · والملكة من قبيل النوع الاول من الكيفية فهي اقدم من القوة التي هي من قبيل النوع الثاني · فالملكة اذن لا توجد في قوة النفس وجودها في المحل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات جعل الملكات المختلفة في قوى النفس المختلفة

والجواب ان يقال قد تقدم في المبحث الآنف ف٢و٣ ان الملكة تتضمن نسبة الى الطبيعة او الى الفعل فاذا اعتبرت من حيث تتضمن نسبةً الى الطبيعة امتنع وجودها في النفس اذا كان كلامنا على الطبيعة الانسانية لان النفس هي الصورة المكملة للطبيعة الانسانية فبهذا الاعتبار يجوز وجود ملكةٍ او حال في البدن بالنسبة الى النفس لافي النفس بالنسبة الى البدن · واما اذا كان كلامنا على طبيعةٍ أعلى يجوز للانسان ان يشترك فيها كقوله في ٢ بط ١ : ٤ « لكي نصير شركاء في الطبيعة الالهية » فلا يمتنع ان يوجد في النفس باعتبار ماهيتها ملكةٌ

اي النعمة كما سيجيء في مب ١١٠ ف٤ . واذا اعتبرت الملكة من جهة النسبة الى الفعل كان وجودها على الاخص في النفس من حيث ان النفس لاتترجح الى فعل واحد بل تتعلق بافعال كثيرة وهذا ما تقتضيه الملكة كما تقدم في المبحث الآنف ف٤ . ولكون النفس هي مبدأ الافعال بقواها كانت الملكات لذلك توجد في النفس باعتبار قواها

اذاً اجيب على الاول بان ماهية النفس تختص بالطبيعة الانسانية لاعلى انها محلٌ مستعدٌ لشيءٍ آخر بل على انها صورةٌ وطبيعةٌ يستعد لها شخصٌ ما

وعلى الثاني بان العرض يمتنع ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه لما كانت الاعراض مترتبة بينها على نحوٍ ما جاز ان يكون المحل المندرج تحت جنسٍ من اجناس العرض محلاً لعرضٍ آخر فيقال على ذلك ان عرضاً محلٌ لعرضٍ آخر كما ان السطح محلٌ للّون . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون القوة محلاً للملكة

وعلى الثالث بان الملكة متقدمة على القوة من حيث انها تتضمن نسبةً الى الطبيعة والقوة تتضمن دائماً نسبةً الى الفعل الذي هو متأخرٌ اذ الطبيعة هي مبدأ الفعل . واما الملكة التي محلها القوة فلا تتضمن نسبةً الى الطبيعة بل الى الفعل فهي اذن متأخرة عن القوة . او يقال ان الملكة متقدمة على القوة تقدم التام على الناقص والفعل على القوة فان الفعل متقدمٌ بالطبع وان كانت القوة متقدمة برتبة الكون والزمان كما في الالهيات ك٧ و٩ م١٣

الفصلُ الثالثُ

في انه هل يمكن وجود ملكةٍ في قوى الجزء الحسي

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه يمتنع وجود ملكةٍ في قوى الجزء الحسي لانه كما ان القوة الغاذية جزءٌ غير ناطق كذلك القوة الحسية ايضاً . وليس يُجعَل ملكةٌ في قوى الجزء الغاذي . فاذاً كذلك ليس يجب جعل ملكةٍ في قوى الجزء الحسي

٢ وايضاً ان القوى الحسية مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم · وليس في الحيوانات العجم ملكات اذ ليس فيها الارادة المأخوذة في حد الملكة كما تقدم في المبحث السابق ف٣ · فاذاً ليس في القوى الحسية ملكاتٌ

٣ وايضاً ان الملكات النفسانية هي العلوم والفضائل وكما ان العلم يُنسَب الى القوة الادراكية كذلك الفضيلة تنسب الى القوة الشوقية · وليس في القوى الحسية شيء من العلوم لان موضوع العلم هو الامور الكلية التي لا تستطيع القوى الحسية ادراكها · فاذاً كذلك يمتنع وجود ملكات الفضائل فيها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب١٠ ان بعض الفضائل وهو العفة والشجاعة خاصٌ بالاجزاء الغير الناطقة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من حيث تفعل بالغريزة الطبيعية وثانياً من حيث تفعل بامر العقل فباعتبار كونها تفعل بالغريزة الطبيعية تفعل على وتيرةٍ واحدة كالطبيعة ولذلك فكما لا توجد الملكات في القوى الطبيعية لا توجد ايضاً في القوى الحسية باعتبار فعلها بالغريزة الطبيعية · واما باعتبار كونها تفعل بامر العقل فيجوز تعلقها بامور مختلفة وهكذا يجوز ان يكون فيها ملكات تستعد بها لشيء استعداداً حسناً او قبيحاً

اذاً اجيب على الاول بان قوى الجزء الغاذي ليس من شانها ان تنقاد لامر العقل ولذلك ليس فيها شيء من الملكات واما القوى الحسية فمن شانها ان تنقاد لامر العقل فيجوز ان يكون فيها شيء من الملكات لانها باعتبار انقيادها للعقل يقال لها ناطقة على نحوٍ ما كما في الباب الاخير من الخلقيات ك١

وعلى الثاني بان القوى الحسية في الحيوانات العجم لا تفعل بامر العقل بل اذا تركت هذه الحيوانات وشأنها فعلت بالغريزة الطبيعية ولذلك لا يوجد فيها ملكات بالنسبة الى الافعال بل انما يوجد فيها بعض احوال بالنسبة الى الطبيعة

كالصحة والجمال . لكن لما كانت تُضرّى بعقل الانسان على فعل شيء على انحاء مختلفة جاز بهذا الاعتبار ان يُجعَل فيها ملكات على نحوٍ ما وعليه قول اوغسطينوس في في ٨٣ مب ٣٦ « ترى الحيوانات الجسيمة تتجافى عن اعظم اللذات خوفاً من الآلام حتى اذا صار ذلك عادة فيها وُصفت بالتروض والوداعة » الا انها تخلو من حقيقة الملكة من جهة استعمال الارادة اذ ليس في مقدورها ان تستعمل او لا تستعمل مما هو من حقيقة الملكة في ما يظهر ولذلك يمتنع ان يكون فيها ملكات حقيقية

وعلى الثالث بان من شان الشوق الحسي ان يتحرك من الشوق الناطق كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ واما القوى النطقية الادراكية فمن شأنها ان تستفيد من القوى الحسية ولذلك كان وجود الملكات في القوى الحسية الشوقية اولى من وجودها في القوى الحسية الادراكية لانها لا توجد في القوى الحسية الشوقية الا من حيث تفعل بامر العقل على انه يجوز ايضاً ان يُجعَل في القوى الحسية الادراكية الباطنة ملكات يكون بها الانسان جيد الذاكرة او الفاكرة او الواهمة وعليه قول الفيلسوف ايضاً في الذاكرة والتذكر ب ٢ « العادة تساعد جداً على جودة التذكر » لان هذه القوى ايضاً تحرك للفعل بامر العقل . واما القوى الادراكية الظاهرة كالنظر والسمع ونحوهما فليست قابلة للملكات ولكنها بحسب استعداد طبائعها تتعلق بافعالها المعينة فهي في ذلك كاعضاء الجسد التي ليس فيها ملكات بل انما تكون الملكات في القوى الآمرة بحركة تلك الاعضاء

الفصلُ الرابع

في ان العقل هل يوجد فيه ملكة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في العقل ملكة لان الملكات تماثل الافعال كما تقدم في ف ٢ وافعال الانسان مشتركة بين النفس والجسد كما في كتاب النفس ١ م ٦٤ وما يليه والعقل ليس فعلاً للجسد كما في كتاب

النفس ٣م٦ . فاذاً ليس العقل محلاً لشيء من الملكات

٢وايضاً كل ما في شيء فانهُ يكون فيهِ على حسب حاله اي حال ذلك الشيء . وما هو صورةٌ معراةٌ عن المادة فهو فعلٌ فقط وما هو مركبٌ من صورةٍ ومادة فهو يشتمل على القوة والفعل معاً فاذاً ما هو صورة فقط يمتنع ان يوجد فيهِ شيء هو بالقوة والفعل معاً بل انما يوجد ذلك في المركب من مادة وصورة . والعقل صورةٌ معرّاةٌ عن المادة . فالملكة اذن لاشتمالها على القوة والفعل معاً اذ هي بمنزلة واسطةٍ بينهما لا يجوز وجودها في العقل بل انما توجد في المتصل الذي هو مركبٌ من النفس والجسد

٢ وايضاً ان الملكة « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ لشيء ما » كما في الالهيات ك٥م٢٥ . وما في الانسان من الاستعداد الحسن او القبيح لفعل العقل انما يحصل عن استعدادٍ في البدن ومن ثمَّ قيل ايضاً في كتاب النفس ٢م ٩٤ « نجد ذوي الابدان الناعمة اذكياء العقول » فاذاً ليست الملكات العلمية في العقل الذي هو مجردٌ عن المادة بل في قوةٍ هي فعلٌ لجزء من اجزاء البدن

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والحكمة والفهم الذي هو ملكة المبادىء في الجزء العقلي من النفس كما في الخلقيات ك٦ب٢و٣و١٠

والجواب ان يقال قد اختُلِف في الملكات العلمية على مذاهب فالذين قالوا بوحدة العقل الهيولاني في جميع الناس تحتم عليهم القول بان الملكات العلمية ليست في العقل بل في القوى الحسية الباطنة فواضح ان الناس مختلفون في الملكات فيمتنع اذن جعل الملكات العلمية بالاصالة في ما هو واحدٌ بالعدد منتشرٌ في جميع الناس فاذا كان العقل الهيولاني واحداً بالعدد في جميع الناس امتنع ان يكون محلاً للملكات العلمية التي يختلف الناس فيها وكان محلها القوى

الحسية الباطنة التي هي مختلفة باختلاف الناس · غير ان هذا القول هو اولاً منافٍ لمراد ارسطو فواضح ان القوى الحسية ليست ناطقةً بالذات بل بالمشاركة فقط كما في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات وقد جعل الفيلسوف الفضائل العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم في ما هو ناطق بالذات فهي اذن ليست في القوى الحسية بل في العقل وقد صرَّح ايضاً في كتاب النفس ٣م٨و١٨ فقال « متى صار العقل الهيولاني على هذا النحو كلاً من المعقولات » اي متى خرج الى فعل كلٍ من المعقولات بالصور المعقولة « صار حينئذٍ موجوداً بالفعل » على حد ما يقال من وجود العالِم بالفعل وهذا يعرض متى امكن لعقل ان يفعل بنفسه اي بالنظر العقلي فيكون حينئذٍ بالقوة ايضاً من وجهٍ لا مطلقاً كما كان قبل التعلم والاستنباط· فالعقل الهيولاني اذن هو محل ملكة العلم التي بها يقوى على النظر حتى حينما لا ينظر ايضاً · وهو ثانياً منافٍ لحقيقة الواقع لانه كما ان القوة تكون حيث يكون الفعل كذلك الملكة تكون حيث يكون الفعل والتعقل والنظر فعل خاصٌ بالعقل فاذاً كذلك الملكة التي ينظر بها العقل موجودةٌ حقيقةً فيه

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا على ما روى سمبليشيوس في شرح المقولات الى انه لما كان كل فعلٍ من افعال الانسان مسنداً على نحوٍ ما الى المتصل كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م٦٤ وما يليه لم تكن ملكةٌ تُسندُ الى النفس فقط بل الى المتصل وقضية هذا الدليل انهُ ليس يوجد في العقل ملكةٌ لكونه مفارقاً الاان هذا الدليل غير قاطعٍ فان الملكة ليست استعداد الموضوع للقوة بل بالحرى استعداد القوة للموضوع فيجب من ثمَّ ان تكون في القوة التي هي مبدأُ الفعل لا في ما نسبته الى القوة نسبة الموضوع · والتعقل لا يقال انهُ مشتركٌ بين النفس والجسد الا باعتبار الخيال كما في كتاب النفس ١ م٦٦ ولا يخفى ان

نسبة الخيال الى العقل الهيولاني نسبة الموضوع كما في كتاب النفس ٣م٣و٣٩ فيلزم اذن ان الملكة العقلية هي بالاصالة من جهة العقل لا من جهة الخيال المشترك بين النفس والجسد وعليه يجب ان يقال ان العقل الهيولاني هو محل الملكة اذ انما يصدق على شيء انهُ محلٌ للملكة متى كان بالقوة الى كثيرٍ وهذا يصدق غاية الصدق على العقل الهيولاني · فالعقل الهيولاني اذن هو محل الملكات العقلية

وعلى الثاني بانه كما ان القوة الى الوجود المحسوس تلائم الهيولى الجسمانية كذلك القوة الى الوجود المعقول تلائم العقل الهيولاني فلا مانع اذن من ان يكون في العقل الهيولاني الملكة التي هي واسطة بين القوة المحضة والفعل الكامل

وعلى الثالث بانهُ لما كانت القوى الادراكية تهيئ في الباطن للعقل الهيولاني موضوعه الخاص كان الانسان يصير بحسن استعداد هذه القوى الذي يساعد عليه حسن استعداد البدن اهلاً للتعقل ولذلك جاز ان تكون الملكة العقلية موجودةً في هذه القوى بالوجود الثاني واما بالوجود الاول فهي موجودةٌ في العقل الهيولاني

أَلفصلُ الخامسُ

في ان الارادة هل يوجد فيها ملكةٌ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان ليس في الارادة ملكة فان الملكات التي في العقل هي الصور المعقولة التي يعقل بها · والارادة لا تفعل بصورٍ · فاذًا ليست محلاً لملكةٍ

٢ وايضاً ليس يجُعَل في العقل الفعَّال ملكةٌ كما يجُعَل في العقل الهيولاني لانه قوة فعلية · والارادة قوة فعلية في الغاية لانها تحرك جميع القوى الى افعالها كما مرَّ في مب ١٩ ف ١ · فاذًا ليس فيها ملكةٌ

٣ وايضاً ليس في القوى الطبيعية ملكة لانها مترجحة من طبعها الى شيء ·

والارادة يُقضَى عليها من طبعها ان تميل الى الخير المعيَّن من العقل · فاذًا ليس فيها ملكة

لكن يعارض ذلك ان العدالة ملكة · ومحل العدالة الارادة اذ تعرف بكونها « ملكة بها يريد الناس ويفعلون الامور العادلة » كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ · فالارادة اذن محل لبعض الملكات

والجواب ان يقال كل قوة يمكن ان تفعل على انحاء مختلفة فانها تحتاج الى ملكةٍ يحسن بها استعدادها لفعلها · والارادة لكونها قوة ناطقة يمكن لها ان تفعل على انحاء مختلفة فلا بد فيها اذن من ملكةٍ تستعد بها استعدادًا حسنًا لفعلها وايضاً فمن حقيقة الملكة يظهر ان لها نسبة اولية الى الارادة لان الملكة هي ما يستعمله الانسان متى شاء كما تقدم في المبحث السابق ف ٣

اذًا اجيب على الاول بانه كما يوجد في العقل صورةٌ هي شبه الموضوع كذلك يجب ان يكون في الارادة وفي كل قوةٍ شوقية شيءٌ بهِ تميل الى موضوعها اذ ليس فعل القوة الشوقية شيئاً سوى ضربٍ من الميل كما مرَّ في مب ٦ ف ٤ ومب ٢٢ ف ٢ · فاذًا ما يميل اليهِ الشوق ميلاً كافياً بطبع القوة لا يُحتاجُ فيهِ الى كيفية مميلة الا انه لما كان لا بدَّ لغاية الحيوة البشرية من ميل القوة الشوقية الى شيءٍ معيَّن لا تميل اليهِ بطبع القوة التي تتعلق بامورٍ كثيرة ومختلفة كان من الضرورة ان يكون في الارادة وفي سائر القوى الشوقية كيفيات مميلة وهي التي يقال لها ملكات

وعلى الثاني بان العقل الفعَّال فاعلٌ فقط وليس منفعلاً بوجهٍ من الوجوه واما الارادة وكل قوة اخرى شوقية فهي محركة ومتحركة كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ فليس حكمهما واحدًا لان قبول الملكة يلائم ما هو بالقوة على نحوٍ ما

وعلى الثالث بان الارادة تميل بطبع القوة الى الخير الذهني الا انه لما كان هذا

الخير يختلف على انواعٍ كثيرة كان من الضرورة ان تميل الارادة بملكةٍ الى خيرٍ ذهني معين حتى يقع الفعل على اسرع وجهٍ

الفصلُ السادسُ

في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ملكات فقد قال مكسيموس في شرح كتاب السلطة السماوية لديونيسيوس ب ٧» لا يصح القول بان الفضائل العقلية اي الروحانية موجودة في العقول الالهية اي في الملائكة بصفة اعراضٍ كما هي موجودة فينا بحيث تكون احداها محلاً للاخرى فان الملائكة منزهة عن كل عرضٍ» . وكل ملكةٍ فهي عرضٌ . فاذاً ليس في الملائكة ملكاتٌ

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « ما للماهيات السماوية من الاحوال المقدسة هو اكثر اشتراكاً في خيرية الله من كل ما سواه» وما بالذات اقدم وافضل دائماً مما بالغير . فاذاً ماهيات الملائكة يحصل لها الكمال بالذات على مثال الله فاذاً لا يحصل لها الكمال ببعض الملكات وهذا هو الدليل الذي اراده مكسيموس في الموضع المتقدم ذكره حيث قال بعد ذلك « فلو كان الامر كذلك لما بقيت ماهيتهم قائمة بنفسها ولا استطاعت ان تتأله بذاتها على قدر الامكان »

٣ وايضاً ان الملكة حالٌ كما في الالهيات ك٥م ٢٥ . والحال هي نسبة ذي الاجزاء كما في الموضع المذكور . فاذاً لما كانت الملائكة جواهر بسيطة يظهر ان ليس فيها احوالٌ وملكاتٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ « ان ملائكة الطبقة الأُولى تسمّى مضرمة واعراشاً وانبجاس الحكمة دلالةً على ما لهم

من الملكات المشابهة لله »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان ليس في الملائكة ملكات بل كل ما يقال عليهم فانما يقال باعتبار الذات ولذلك قال مكسيموس بعدما اوردناه من كلامهِ « ما فيهم من الملكات والفضائل ذاتيٌّ لعروهم عن المادة » وقال ايضاً سمبليشيوس في شرح المقولات « الحكمة التي في النفس ملكة والتي في العقل جوهرٌ فان جميع الامور الالهية مكتفية بذاتها وقائمة بانفسها » وهذا القول بعضه صحيحٌ وبعضه باطلٌ فواضح مما تقدم في المبحث الآنف ف ٤ ان محل الملكة ليس الا الموجود بالقوة فلما اعتبر الشارحان المتقدم ذكرها ان الملائكة معرَّون من المادة وان ليس فيهم قوة الهيولى نفوا عنهم بهذا الاعتبار الملكة وكل عرضٍ . الا ان الملائكة وان لم يكن فيهم قوة الهيولى ففيهم شيءٌ من القوة اذ ليس فعلاً صرفاً الا الله وحده ولذلك باعتبار مافيهم من القوة يجوز ان يكون فيهم ملكات الا انه لما لم تكن قوة الهيولى وقوة الجوهر العقلي في حكمٍ واحدٍ لزم ان لا يكون حكم الملكة فيهما واحداً ومن ثم قال سمبليشيوس في الموضع المتقدم ذكره « ان ملكات الجوهر العقلي لاتشبه الملكات التي هنا لكنها تشبه ما يشتمل عليه من الصور البسيطة المعرَّاة عن المادة » الا ان حكم العقل الملكي بالنظر الى هذه الملكة مغاير لحكم العقل الانساني فان العقل الانساني لما كان الادنى في رتبة العقول كان بالقوة الى جميع المعقولات كما ان الهيولى الأُولى بالقوة الى جميع الصور المحسوسة فكان محتاجاً في تعقل جميع الاشياء الى ملكةٍ واما العقل الملكي فليس قوةً صرفة في جنس المعقولات بل فعلاً لكنه ليس فعلاً صرفاً فان هذا خاص بالله وحده بل فعلاً يمازجه شيءٌ من القوة وكلَّما كان اعلى كانت القوة فيهِ اقل ولذلك من حيث هو بالقوة لابد ان يستكمل في فعله بصورٍ معقولة كما يُستكمل بالملكة على ما مرَّ في ق ١ مب ٥٥ ف ٣ واما من حيث هو بالفعل

فيقدر ان يعمل شيئاً ولو نفسه فقط بماهيته وغيره بحسب حال جوهره كما في كتاب العلل قض ٨ و١٣ وكل ما كان اكمل كان تعقله ذلك اكمل الا انه لما كان لايمكن للملاك ان يبلغ الى كمال الله بل هو بعيد عنه الى غير نهاية كان لابدّ له في البلوغ اليه تعالى بالعقل والارادة من بعض ملكات لكونه موجوداً بالقوة بالنظر الى ذلك الفعل الصرف ومن ثم قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان ملكاتهم مشابهة لله اي انهم بها يشبهون الله · واما الملكات التي هي استعدادات للوجود الطبيعي فلا وجود لها في الملائكة لعروهم عن المادة

اذاً اجيب على الأول بان كلام مكسيموس يجب حمله على الملكات والاعراض المادية

وعلى الثاني بان ما يلائم الملائكة بماهيتها لا تفتقر فيه الى ملكة الا انها لما لم تكن موجودة بانفسها بحيث لاتشترك في حكمة الله وخيريته كانت باعتبار احتياجها الى المشاركة في شيء خارج عنها لابد من جعل ملكات فيها

وعلى الثالث بان الملائكة ليس فيها اجزاء للماهية الا ان فيها اجزاء باعتبار القوة من حيث ان عقلها يستكمل بصور كثيرة وارادتها تتعلق بكثير

المبحثُ الحادي والخمسونَ

في علة الملكات باعتبار كونها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الملكات واولاً باعتبار كونها وثانياً باعتبار ازديادها وثالثاً باعتبار نقصانها وفسادها اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل —١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة —٢ هل تصدر ملكة عن الافعال —٣ هل يمكن حدوث ملكة بفعل واحد —٤ هل يوجد في الناس ملكات مفاضة عليهم من الله

الفصلُ الاولُ

هل تصدر ملكة عن الطبيعة

يتخطّى الى الأول بان يقال : يظهر ان الطبيعة لاتصدر عنها ملكة لان

ما يصدر عن الطبيعة لتصرف فيه الارادة · والملكة ما يستعمله الانسان متى شاء كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش١٨ · فهي اذن لا تصدر عن الطبيعة

٢ وايضاً ان الطبيعة لا تفعل بالتين ما نقدر ان تفعله بواحدٍ · وقوى النفس صادرة عن الطبيعة · فاذًا لو كانت ملكات القوى صادرةً عن الطبيعة لكانت الملكة والقوة واحداً

٣ وايضاً ان الطبيعة لا تقصِّر في الضروريات · والملكات ضرورية لحسن الفعل كما مرَّ في مب٤٩ ف٤ فلو كانت بعض الملكات تصدر عن الطبيعة لوجب ان يصدر عنها جميع الملكات الضرورية وهذا بين البطلان · فالملكة اذن لا تصدر عن الطبيعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٦ جعل في جملة الملكات فهم المبادىء وهو صادرٌ عن الطبيعة ومن ثمَّ يقال ان المبادىء الأُولى معلومةٌ بالطبع

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون طبيعياً لشيءٍ على نحوين اولاً باعتبار طبيعة النوع كما ان الضحك طبيعيٌّ للانسان والتصعد طبيعيٌّ للنار وثانياً باعتبار طبيعة الشخص كما ان المراضية او الصحاحية طبيعية لسقراط اوافلاطون بحسب مزاجه · ثم انه باعتبار كلتا الطبيعتين يجوز ايضاً ان يقال لشيء انه طبيعي على نحوين اولاً لصدورهِ كله عن الطبيعة وثانياً لصدور جزءٍ منه عن الطبيعة وجزءٍ عن مبدإٍ خارجٍ كمن يشفى من تلقاء نفسه فان صحته كلها صادرة عن الطبيعة واما من يشفى بواسطة الدواء فصحته بعضها من الطبيعة وبعضها من مبدإٍ خارج · فاذا كان كلامنا على الملكة باعتبار كونها استعداد المحل للصورة او الطبيعة جاز ان تكون الملكة طبيعية بكلٍ من الانحاء المتقدمة فهي استعدادٌ طبيعيٌّ ملازمٌ للنوع الانساني وشاملٌ لكل انسان وهو طبيعيٌّ باعتبار طبيعة

النوع الا انه لما كان له نوع من الاتساع كان يحدث ان درجات مختلفة منه تلائم اناساً مختلفين باعتبار طبيعة الشخص وهذا الاستعداد قد يكون كله صادراً عن الطبيعة وقد يكون بعضه صادراً عنها وبعضه صادراً عن مبدإ خارج كما تقدم قريباً في من يشقى بالصناعة · واما الملكة التي هي استعداد للفعل ومحلها قوة النفس كما مرّ في البحث الآنف ف ٢ فيجوز ان تكون طبيعية باعتبار طبيعة النوع وباعتبار طبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس التي بما هي صورة البدن هي المبدأ النوعي واما باعتبار طبيعة الشخص فمن جهة البدن الذي هو المبدأ المادي · لكنه ليس يعرض بنحوٍ منهما ان يكون في الناس ملكات طبيعية صادرة كلها عن الطبيعة بخلاف الملائكة فانه يعرض ذلك فيها لان لها مثلاً معقولة مركوزة فيها طبعاً وهذا لا يلائم الطبيعة الانسانية كما مرّ في ق ١ مب ٥٥ ف ٢ · فاذاً في الناس ملكات طبيعية بعضها حاصلٌ عن الطبيعة وبعضها عن مبدإ خارجٍ لكن ليس على منوالٍ واحدٍ في القوى الادراكية والقوى الشوقية فان القوى الادراكية يجوز ان يكون فيها ملكةٌ طبيعية في حال ابتدائها باعتبار طبيعة النوع وطبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس كما يقال لفهم المبادىء ملكة طبيعية فان الانسان يلائمه من طبيعة النفس العقلية انه متى ادرك ان الكل ماذا والجزء ماذا ادرك حالاً ان الكل اعظم من جزئه وقس على ذلك ما بقي لكنه لا يستطيع ادراك ماهية الكل والجزء الا بمثلٍ معقوله مقتنصة من الاخيلة ولذلك اوضح الفيلسوف في آخر كتاب البرهان ان ادراك المبادىء يحصل لنا من الحس · واما باعتبار طبيعة الشخص فانما تحصل ملكة علية في حال ابتدائها الطبيعي من حيث ان بعض الناس اقوى على حسن التعقل من بعض بسبب استعداد الآلات لاننا نحتاج في فعل العقل الى القوى الحسية · واما القوى الشوقية فليس فيها ملكة طبيعية في حال الابتداء

من جهة النفس باعتبار جوهر الملكة بل باعتبار مبادئها فقط كما يقال لمبادىء الشرع العام اصول الفضائل وذلك لان الميل الى الموضوعات الخاصة الذي يظهر انه ابتداء الملكة ليس يرجع الى الملكة بل الى حقيقة القوة ٠ واما من جهة البدن فيوجد باعتبار الشخص ملكات شوقية في حال ابتدائها الطبيعي فان بعض الناس مستعدون بقوة مزاج ابدانهم للعفة او الوداعة او ما يشبه ذلك

اذًا اجيب على الأول بان ذلك الاعتراض يتجه على الطبيعة باعتبار كونها قسيمةً للعقل والارادة وان كان العقل والارادة يرجعان الى طبيعة الانسان

وعلى الثاني بانه يجوز ان يزاد على القوة شيء طبيعيٌ ايضًا مما يمتنع مع ذلك ان يكون من شأنها كما يمتنع في الملائكة ان يكون من شان القوة العقلية ان تكون مدركةً بنفسها كل شيء لزوم كونها فعل كل شيء وهذا خاصٌ بالله وحده لان ما يُدرَك به شيء يجب ان يكون شبهه الفعلي فلو كانت قوة الملاك تدرك بنفسها جميع الاشياء للزوم كونها شبهًا وفعلاً لجميع الاشياء فلا بدّ اذن ان يضمّ الى القوة العقلية بعض الصور المعقولة التي هي اشباه المعقولات اذ انما تكون عقولهم بالفعل ما تعقله بمشاركة الذات الالهية لابماهيتهم وهكذا يتضح ان ليس كل ما من شان الملكة الطبيعية يمكن ان يكون من شان القوة

وعلى الثالث بان الطبيعة لاتصدر عنها جميع الملكات المختلفة على السواء فان بعضها يجوز صدوره عن الطبيعة وبعضها لايجوز فيه ذلك كما تقدم في الجواب السابق فلا يلزم اذن من كون بعض الملكات طبيعية كونها كلها طبيعية

ألفصلُ الثاني

هل تصدر ملكةٌ عن الافعال

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع صدور ملكةٍ عن الفعل فان الملكة كيفيةٌ كما مرّ في مب٤٩ ف١ ٠ والكيفية انما تحدث في محلٍ من حيث

هو قابلٌ لشيءٍ · والفاعل من حيث يفعل لا يقبل شيئاً بل بالاحرى يصدر عنه شيءٌ · فيظهر اذن انه يمتنع حصول ملكةٍ في الفاعل عن افعاله

٢ وايضاً ما يحدث فيه كيفيةٌ فانه يتحرك الى تلك الكيفية كما يظهر في الشيء المتسخن او المتبرد · وما يصدر عنه فعلٌ مُحدِثٌ للكيفية فانه يحرّك كما هو ظاهرٌ في المسخن او المبرد فلو حصل لفاعلٍ ملكةٌ بفعله لكان شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً او فاعلاً ومنفعلاً وهذا محالٌ كما في الطبيعيات ك٣ م٨

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون المعلول اشرف من علته · والملكة اشرف من الفعل المتقدم عليها بدليل ان الافعال تصير بها اشرف · فاذاً يمتنع حصول ملكةٍ عن فعلٍ متقدمٍ عليها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف علّم في الخلقيات ك ٢ب١ و٢ ان ملكات الفضائل والرذائل تصدر عن الافعال

والجواب ان يقال ان الفاعل قد لا يكون فيه الّا مبدأٌ فعليٌّ لفعله كالنار فانهُ ليس فيها الّا مبدأٌ فعليٌّ للتسخين فمتى كان الفاعل على هذه الصفة لم يجز حصول ملكةٍ عن فعلهِ ومن ثمَّ كانت الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تُحدِث او تُبطِل عادةً كما في الخلقيات ك٢ ب١ · وقد يكون في بعض الفواعل مبدأٌ فعليٌّ وانفعاليٌّ لفعلهِ كما هو ظاهرٌ في الافعال الانسانية فان افعال القوة الشوقية تصدر عنها من حيث تتحرك من القوة الادراكية الممثلة الموضوع وايضاً فالقوة العقلية باعتبار استدلالها على النتائج بطريقة القياس تكون القضية البينة بنفسها بمنزلة مبدإٍ فعلي لها فهذه الافعال يجوز ان يحصل عنها في الفواعل ملكاتٌ لا من جهة المبدإ الفعلي الاول بل من جهة المبدإ الفعلي الذي يحرّك وهو متحرّك لان كل ما ينفعل ويتحرّك من غيره فانهُ يتهيأ بفعل الفاعل فمتى تكررت الافعال حصل عنها في القوة المنفعلة والمتحركة كيفيةٌ تسمى ملكة كما تحدث ملكات

الفضائل الخلقية في القوى الشوقية باعتبار تحركها من العقل وملكات العلوم في العقل باعتبار تحركه من القضايا الأُولى

اذاً اجيب على الاول بان الفاعل من حيث هو فاعلٌ لا يقبل شيئاً لكنهُ من حيث يفعل متحركاً من غيره يقبل شيئاً من المحرك فتحصل الملكة

وعلى الثاني بان شيئاً واحداً بعينهِ يمتنع ان يكون محركاً ومتحركاً باعتبارٍ واحدٍ لكنهُ لايمتنع ان يتحرك من نفسهِ باعتبارين كما هو مقررٌ في الطبيعيات ك٨ م٢٨ و٢٩

وعلى الثالث بان الفعل المتقدم على الملكة من حيث يصدر عن المبدإ الفعلي يصدر عن مبدإٍ اشرف من الملكة الحاصلة عنه كما ان العقل مبدأ اشرف من ملكة الفضيلة الخلقية الحاصلة في القوة الشوقية بتكرر الافعال وتعقل المبادىء مبدأ اشرف من العلم بالنتائج

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن حصول ملكة بفعلٍ واحدٍ

يتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن حصول ملكةٍ بفعلٍ واحدٍ فان البرهان هو فعل العقل · وببرهانٍ واحدٍ يحصل العلم الذي هو ملكة نتيجةٍ واحدة· فاذاً يمكن حصول ملكةٍ عن فعلٍ واحدٍ

٢ وايضاً كما قد يقوى الفعل بالتكرار كذلك قد يقوى بالاشتداد · واذا تكررت الافعال حصل عنها ملكةٌ · فاذاً اذا اشتدَّ كثيراً فعلٌ واحدٌ جاز ان يكون علةً يصدر عنها ملكةٌ

٣ وايضاً ان الصحة والمرض ملكتان · وقد يشفى الانسان او يمرض بفعلٍ واحدٍ · فاذاً يجوز حصول الملكة عن فعلٍ واحدٍ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب٧ · كما ان ربيعاً واحداً لا يحصل بسنونوة واحدة ولا بيوم واحدٍ كذلك لا يصير الانسان مغبوطاً ولا

سعيداً بيومٍ واحدٍ ولا بزمانٍ قصير » والسعادة فعلٌ بحسب ملكة الفضيلة الكاملة كما في الخلقيات ك١ ب ٧ و١٠ و١٣ . فاذاً ملكة الفضيلة لا تحصل عن فعلٍ واحدٍ وبجامع الحجة لا يحصل عنهُ ملكةٌ اخرى

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل السابق ان الملكة تحصل عن الفعل من حيث ان القوة الانفعالية تتحرك عن مبدإٍ فعليٍّ ولا بدَّ لحدوث كيفيةٍ في المنفعل ان يتغلب الفاعل بالكلية على المنفعل ولذلك نجد ان النار لعدم تغلبها بالكلية على ما تحرقهُ لا تحرقهُ حالاً لكنها تزيل يسيراً يسيراً ما فيهِ من الاستعدادات المضادة لها حتى اذا تغلبت عليه بالكلية رسمت فيه شبهها . وواضحٌ ان العقل الذي هو مبدأ فعليٌّ لا يقدر بفعلٍ واحدٍ ان يتغلب بالكلية على القوة الشوقية وذلك لان القوة الشوقية تتعلق بكثيرٍ وعلى انحاء مختلفة لكنهُ يحكم بفعلٍ واحدٍ بوجوب اشتهاء شيء في اعتباراتٍ واحوالٍ معيَّنة فهو اذن بذلك لا يتغلب بالكلية على القوة الشوقية بحيث يغلب ميلها الى واحدٍ بعينهِ على مثال الطبيعة مما هو من شأن ملكة الفضيلة ولذلك كانت ملكة الفضيلة لا يمكن حصولها بفعلٍ واحدٍ بل بافعالٍ كثيرة . واما القوى الادراكية فيجب ان يعتبر ان فيها منفعلين احدهما العقل الهيولاني والثاني العقل الذي يسميهِ ارسطو في كتاب النفس ٣ م ٢٠ انفعالياً وهو العقل الجزئي اي القوة المفكرة مع الذاكرة والواهمة فاذا اعتُبر المنفعل الاول جاز ان يتغلب فاعلٌ بالكلية على منفعلهِ بفعلٍ واحدٍ كما ان القضية الواحدة البينة بنفسها تقنع العقل وتحمله على ان يصدّق بالنتيجة عن يقين وهذا لا تفعله القضية الظنية ولذا كان لا بد ان تحصل ملكة الرأي عن كثيرٍ من افعال العقل حتى من جهة العقل الهيولاني واما ملكة العلم فيمكن حصولها عن فعلٍ واحدٍ من افعال العقل من جهة العقل الهيولاني واما من جهة القوى الادراكية السافلة فلا بدَّ لارتسام شيء في الذاكرة على وجه راسخٍ من

تكرر الافعال بعينها مراتٍ كثيرة ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الذاكرة والتذكر ب٢ « التأمل يقوي الذاكرة » · واما الملكات البدنية فيمكن حصولها عن فعلٍ واحدٍ اذا كانت قوة الفاعل عظيمةً كما ان الدواء القوى قد يُحدِث احيانًا الصحة في الحال

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرّابعُ

في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله لا يفيض ملكةً على الناس فان نسبة الله الى جميع الناس على السواء فلو كان يفيض بعض الملكات على بعض الناس لكان يفيضها على جميع الناس وهذا بيّن البطلان

٢ وايضًا ان الله يفعل في جميع الاشياء على حسب ما يلائم طبائعها لان من شأن العناية الالهية المحافظة على الطبيعة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ق٤ · والملكات تحدث في الانسان طبعًا عن الافعال كما تقدم في الفصلين السابقين · فالله اذن ليس يُحدِث في الناس ملكاتٍ بغير الافعال

٣ وايضًا لو كان الله يفيض ملكةً لاستطاع الانسان ان يفعل بتلك الملكة افعالاً كثيرة وهذه الافعال يحصل عنها ملكة تشبهها كما في الخلقيات ك٢ب١ و٢ فيلزم وجود ملكتين من نوعٍ واحدٍ في واحد بعينه احداها مكتسبة والاخرى مفاضة وهذا محالٌ في ما يظهر لامتناع وجود صورتين متحدتين نوعًا في محلٍ واحدٍ · فالله اذن ليس يفيض ملكةً على الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ٥ « ملأهُ الربُّ روح الحكمة والفهم» والحكمة والفهم ملكتان · فالله اذن يفيض على الانسان بعض الملكات

والجواب ان يقال ان الله يفيض على الانسان بعض الملكات لسببين الأول ان

بعض الملكات يحسن بها استعداد الانسان للغاية الفائقة قوة الطبيعة الانسانية وهي سعادة الانسان القصوى والكاملة كما مرّ في مب ٥ف ٥ ولما كان لا بدّ من معادلة الملكات لما بها يستعد له الانسان كان من الضرورة ان تكون الملكات المهيئة لهذه الغاية ايضاً فائقةً قوة الطبيعة الانسانية فاذاً ليس يمكن اصلاً ان تحصل هذه الملكات للانسان الا بالفيض الالهي كما في جميع الفضائل المجّانية · والثاني ان الله يقدر ان يُصدِر معلولات العلل الثانية من دونها كما مرّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦ فاذاً كما انهُ ايذاناً بقدرته يُحدِث احياناً الصحة دون علةٍ طبيعية مع امكان حصولها بقوة الطبيعة كذلك ايذاناً بقدرته يفيض احياناً على الانسان تلك الملكات التي يمكن حصولها بالقوة الطبيعية كما آتى الرسل علم الكتب المنزلة وجميع اللغات الذي يستطيع الناس ان يكتسبوه بالدرس او الممارسة ولو على وجهٍ اقل كمالاً

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الله الى جميع الناس سواء باعتبار طبيعته واما باعتبار ترتيب حكمته فقد تدعوه بعض الاسباب الى ان يمنح بعضاً ما لا يمنح سواهم

وعلى الثاني بان كون الله يفعل في جميع الاشياء على حسب حالها لا ينتفي به انه يفعل ما تعجز عنهُ الطبيعة بل انما يلزم عنه انه لا يفعل شيئاً مضاداً لما يلائم الطبيعة

وعلى الثالث بان الافعال التي تصدر عن الملكة المفاضة لا تُحدِث ملكةً لكنها تُقرر الملكة السابقة كما ان ما يستعملهُ الانسان الصحيح بقوة الطبيعة من العلاجات الطبية لا يُحدِث صحةً لكنهُ يعزز الصحة الحاصلة من قبل

المبحثُ الثّاني والخمسونَ

في ازدياد الملكات — وفيهِ ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في ازدياد الملكات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل تقبل الملكات الزيادة — ٢هل تزداد بانضمام شيء اليها — ٣ هل تزداد بكل فعل

الفصلُ الأولُ

في ان الملكات هل تقبل الزيادة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكات لا تقبل الزيادة لان الزيادة تكون في الكمية كما في الطبيعيات ك٥م١٨ · والملكات ليست في جنس الكمية بل في جنس الكيفية · فاذاً يمتنع حصول زيادة فيها

٢ وايضاً ان الملكة كمالٌ كما في الطبيعيات ك٧م١٧ و١٨ · والكمال لدلالته على الغاية والمنتهى يظهر انهُ لايقبل الاكثر والاقل · فالملكة اذن لا تقبل الزيادة

٣ وايضاً ما يقبل الاكثر والاقل يحدث فيهِ استحالة لان ما ينتقل من حال قلة الحرارة الى حال كثرة الحرارة يقال انهُ يستحيل · والملكات ليس فيها استحالةٌ كما تقرر في الكتاب المتقدم ذكره م١٥و١٧ · فهي اذن لاتقبل الزيادة

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكةٌ وهو يقبل الزيادة ولذلك قال الرسل للرب « ربنا زدنا ايماناً » كما في لو ١٧: ٥ · فالملكة اذن تقبل الزيادة

والجواب ان يقال ان الزيادة وغيرها مما يختص بالكمية يُنقَل من الكميات الجسمانية الى الاشياء الروحانية والعقلية مجازاً لما بين عقلنا والاشياء الجسمانية التي تقع تحت الوهم من المشابهة الطبيعية ويقال في الكميات الجسمانية لشيء انه عظيم باعتبار بلوغه الى ما ينبغي من كمال الكمية ولذلك يُعتبر كمية عظيمة في الانسان ما لا يعتبر كمية عظيمة في الفيل ومن ثمه نقول لشيء في الصوَر انه عظيم من حيث هو كامل · ولما كان الخير متضمناً حقيقة الكامل « كان الاعظم والافضل

بمعنى واحدٍ في ما ليس عظيماً بالحجم » كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ب٨ ٠ وكمال الصورة يجوز اعتباره من وجهين من جهة الصورة ومن جهة اشتراك المحل فيها فاذا اعتبر من جهة الصورة وُصِف بالحقارة او العظم فيقال مثلاً صحة عظيمة او حقيرة وعلم عظيم او حقير واذا اعتُبِر من جهة اشتراك المحل وُصِف بالكثرة او القلة فيقال مثلاً اكثر او اقل بياضاً واكثر او اقل صحة وهذه التفرقة ليست ناشئة عن ان للصورة وجوداً خارجاً عن المادة او المحل بل لان اعتبارها من جهة حقيقة نوعها غيرٌ واعتبارها من جهة اشتراك المحل فيها غير٠ اذا تقرر ذلك فللفلاسفة في اشتداد الملكات او الصور وانتقاصها اربعة مذاهب على ما رواه سمبليشيوس في شرح المقولات في باب الكيفية فذهب فلوطينوس وسائر الافلاطونيين الى ان الكيفيات والملكات تقبل الاكثر والاقل لكونها هيولانية فهي على نحوٍ ما غير محدودة لعدم تناهي الهيولى٠ وذهب غيرهم بعكس ذلك الى ان الكيفيات والملكات في انفسها لا تقبل ذلك بل انما يقبله المتكيفات بها باعتبار اختلاف اشتراكها فيها فلا توصف العدالة مثلاً بالاكثر والاقل بل انما يوصف به العادل وقد اشار ارسطو الى هذا المذهب في باب الكيف من المقولات ٠ والمذهب الثالث متوسط بين الامرين وهو مذهب الرواقيين فانهم قالوا بان بعض الملكات يقبل في نفسه الاكثر والاقل كالصنائع و بعضها لا يقبله كالفضائل٠ والمذهب الرابع لشرذمة قائلة بان الكيفيات والصور المعراة عن الهيولى لا تقبل الاكثر والاقل واما الهيولانية فتقبل ذلك — ولكشف النقاب عن حقيقة هذه المسئلة يجب ان يُعلَم ان ما منه يستفيد شيء الحقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً ثابتاً وكانه غير متجزئ فان ما يبلغ اليه يندرج تحت ذلك النوع وما يخرج عنه بالكثرة او بالقلة يرجع الى نوعٍ آخر اكثر او اقل كمالاً وعلى ذلك قال الفيلسوف في

الالهيات ك٨م٠١ان «انواع الاشياء كالاعداد التي اذا ازدادت او انتقصت تغير نوعها» فاذاً اذا كان شيء من الصور او غيرها يستفيد حقيقة النوع في نفسه او في جزء منهُ فمن الضرورة ان يكون له باعتباره في نفسه حقيقة معينة لايمكن حدوث زيادة او نقصان فيها وذلك كالحرارة والبياض ونحوها من الكيفيات التي لا تقال بالقياس الى غيرها وباولى حجة الجوهر الذي هو موجود بنفسه واما الاشياء التي تستفيد الحقيقة النوعية مما تقال بالقياس اليه فيجوز اختلافها في انفسها بحسب الاكثر والاقل ولكن النوع يبقى فيها واحداً بعينه بسبب وحدة الشيء الذي تقال بالقياس اليه والذي منهُ تستفيد الحقيقة النوعية وذلك كالحركة فانها تختلف في نفسها بين الشدة والضعف ولكن نوعها يبقى واحداً بعينه بسبب وحدة المنتهى الذي منه تستفيد الحقيقة النوعية ومثل ذلك يمكن اعتباره في الصحة ايضاً لان البدن يبلغ الى حقيقة الصحة متى كان على حال ملائمة لطبيعة الحيوان التي يجوز ان يلائمها احوال مختلفة فيجوز اذن اختلاف الحال بحسب الاكثر والاقل لكن حقيقة الصحة تبقى دائماً ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ب٢ او٣ ان الصحة تقبل الاكثر والاقل اذ ليس لها قياسٌ واحدٌ في الجميع ولا دائماً في واحدٍ بعينه بل اذا ضعفت تبقى صحةً بالنسبة الى شيءٍ ما وهذه الاحوال او المقادير المختلفة الحاصلة للصحة انما تُعتبر بحسب الفاضل والمفضول فلو كان اسم الصحة لم يوضع الا للمقدار المتناهي في الكمال لم يجز حينئذٍ وصفها بالكثرة والقلة · ومن ذلك يتضح ايُّ الكيفيات او الصور يقبل في نفسهِ الزيادة او النقصان وايها لا يقبلها — واما اذا اعتبرنا الكيفية او الصورة من جهة اشتراك المحل فيها فمن الكيفيات والصور ايضاً ما يقبل الاكثر والاقل ومنها ما لا يقبله وقد علل سمبليشيوس هذا الاختلاف بان الجوهر لا يجوز ان يقبل في نفسهِ الاكثر والاقل لانهُ موجودٌ بنفسهِ ولذلك فكل صورة يشترك فيها

المحل باعتبار الجوهر لاتوصف بالشدة والضعف ولذلك لايقال شيء في جنس الجوهر بحسب الاكثر والاقل ولما كانت الكمية قريبة من الجوهر كان الصورة والشكل ايضاً تابعين لها فلايقال فيهما ايضاً شيء بحسب الاكثر او الاقل ومن ثمه قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٧ م١٥ « متى حصل الصورة والشكل لشيء لايقال انه استحال بل انه صنع » واما سائر الكيفيات التي هي ابعد عن الجوهر وتقارن الانفعالات والافعال فتقبل الاكثر والاقل باعتبار اشتراك المحل فيها . ويمكن تعليل هذا الاختلاف ايضاً بوجه أجلى فقد تقدم قريباً ان ما منه يستفيد شيء حقيقته النوعية يجب ان يكون محدوداً وثابتاً غير متجزىء فاذاً عدم الاشتراك في الصورة بحسب الاكثر والاقل يمكن ان يحدث لوجهين احدهما ان المشترك فيها يحصل بها على الحقيقة النوعية ولذلك لايُشتَرك في صورة جوهرية بحسب الاكثر والاقل ومن ثمه قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨م١٠ « كما ان العدد ليس فيه اكثر ولا اقل كذلك الجوهر اذا اعتبر من جهة الحقيقة النوعية » اي من جهة اشتراكه في الصورة النوعية « واما اذا اعتبر مع الهيولى » اي بحسب الاحوال الهيولانية « كان فيه الاكثر والاقل » والثاني ان عدم القسمة والتجزؤ من حقيقة الصورة ولذلك ما يشترك في الصورة يجب ان يشترك فيها باعتبار اللاقسمة ومن ثمه كانت انواع العدد لاتقال بحسب الاكثر والاقل لان قيام كل نوعٍ منها انما هو بالوحدة الغير القابلة القسمة وكذلك الشأن في انواع الكمية المتصلة التي تؤخذ بحسب الاعداد كذي الذراعين وذي الثلاث الاذرع وفي الاضافات كالضعفين والثلاثة الاضعاف وفي الاشكال كالمثلث والمربع وقد اورد ارسطو هذا الوجه في باب الكيف من المقولات حيث قال في تعليله عدم قبول الاشكال الاكثر والاقل ما نصه « ما قَبِلَ قول المثلث وقول الدائرة فكله على مثالٍ واحدٍ مثلثات ودوائر » لان من حقيقتها

ان لا تقبل القسمة ولذلك فما يشترك في حقيقتها فلا بد ان يشترك فيها على وجه لا يقبل القسمة وبذلك يتضح ان الملكات والاحوال لكونها تقال بالقياس الى شيء كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ يجوز اعتبار الشدة والضعف فيها على نحوين اولاً في نفسها كما يوصف من الصحة او العلم بالاكثر او الاقل ما يتناول منهما موضوعات اكثر او اقل وثانياً باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث ان العلم الواحد او الصحة الواحدة يوجد في محل اكثر منه في غيره على حسب اختلاف الاستعداد من جهة الطبيعة او العادة لان الملكة والحال لا تفيد المحل الحقيقة النوعية ولا تتضمن في حقيقتها عدم القسمة · واما حكم الفضيلة في ذلك فسياتي الكلام عليه في مب ٦٦ ف ١ و ٢

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان اسم العظم يؤخذ من الكميات الجسمانية فيستعمل مجازاً في ما هو عقليٌّ من كمالات الصور كذلك ايضاً اسم الزيادة الذي ينتهي الى العظيم

وعلى الثاني بان الملكة كمالٌ ولكنها ليست ذلك الكمال الذي هو حدٌّ نهائيٌّ لمحلها اي مفيدٌ اياه الوجود ولا متضمنة في حقيقتها الحد النهائي كما تتضمنه انواع الاعداد فلا يمتنع ان تقبل الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان الاستحالة تحصل اولاً في كيفيات النوع الثالث واما في كيفيات النوع الاول فيجوز حصولها تبعاً لانه متى حصلت الاستحالة في الحرارة والبرودة لزم عنها الاستحالة في صحة الانسان ومرضه وكذا متى حصلت الاستحالة في انفعالات الشوق الحسي او في القوى الحسية الادراكية لزم عنها الاستحالة في العلم والفضائل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٠

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تزداد بانضمام شيء اليها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان زيادة الملكات تحصل بانضمام شيء اليها لان اسم الزيادة يُنقل من الكيات الجسمانية الى الصور كما تقدم في الفصل الآنف . والكيات الجسمانية لا تحدث فيها زيادة دون انضمام شيء ومن ثمَّ قيل في كتاب الكون ١ م ٣١ « الزيادة انضمام الى الحجم السابق » فكذلك اذن لاتحدث زيادة في الملكات الا بانضمام شيء

٢ وايضاً لاتحصل زيادة الملكة الا بفاعل . وكل فاعل فانه يفعل شيئاً في المنفعل كما ان المسخن يفعل الحرارة في المتسخن . فاذاً لايمكن حصول زيادة دون انضمام شيء

٣ وايضاً كما ان ما ليس ابيض فهو بالقوة الى الابيض كذلك ما هو اقل بياضاً فهو بالقوة الى الاكثر بياضاً . وما ليس ابيض لايصير ابيض الا بورود البياض عليه . فاذاً ما هو اقل بياضاً لايصير اكثر بياضاً الا بورود بياض آخر عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك٤ م٨٤ « يصير الحار احرَّ دون ان تحدث في الهيولى حرارة لشيء لم يكن حاراً حين كان اقل حرارةً » فاذاً كذلك لايحدث انضمام شيء الى الصور التي تحدث فيها الزيادة

والجواب ان يقال ان حلَّ هذه المسئلة يتوقف على ما تقدم فقد مرَّ في الفصل الآنف ان ما يحصل من الازدياد والانتقاص في الصور التي تشتد وتضعف يعرض باحد الوجوه لا من جهة الصورة مأخوذةً في حد ذاتها بل من تفاوت اشتراك المحل فيها ولذلك كانت هذه الزيادة في الملكات وسائر الصور لا تحصل بانضمام صورة الى صورة بل باشتراك المحل في صورةٍ واحدةٍ بعينها على وجهٍ

اكمل او اقل كمالاً وكما ان شيئاً يصير بالفاعل الذي بالفعل حاراً بالفعل بمعنى ان يبتدىء ان يشترك في الصورة لا ان تحدث فيهِ الصورة كما هو مقررٌ في الالهيات ك٧م٣٢ كذلك يصير بما اشتد من فعل الفاعل احرَّ بمعنى ان يشترك في الصورة على وجهٍ اكمل لا ان ينضم شيءٌ الى الصورة لانهُ لو اريد حصول هذه الزيادة في الصور بالانضمام لم يخلُ ان يكون ذلك اما من جهة الصورة او من جهة المحل فلو كان من جهة الصورة لكان هذا الانضمام او الانفصال يغير النوع على ما تقدم في الفصل الآنف كما يتغير نوع اللون بصيرورة الاصفر ابيض ولو كان من جهة المحل لم يكن ذلك الا اما لان جزءًا من المحل يلبس صورةً لم تكن له من قبل كما لو قيل ان البرد يزداد في الانسان متى شعر بهِ في اجزاء كثيرة بعد ان كان لا يشعر بهِ الا في جزءٍ واحدٍ او لانضمام محلٍ آخر مشتركٍ في نفس الصورة كانضمام الحارّ الى الحارّ او الابيض الى الابيض · على انهُ باعتبار كلا هذين النحوين لا يقال لشيءٍ انهُ اشد بياضاً او حرارةً من غيره بل انهُ اكبر منهُ · الا انهُ لما كانت بعض العوارض تقبل الزيادة في انفسها كما تقدم في الفصل الآنف جاز ان تحصل الزيادة في بعضها بالانضمام فان الحركة قد تزداد بانضمام شيءٍ اليها اما باعتبار الزمان الذي تنقضي فيهِ او باعتبار المسافة التي تقطعها ومع ذلك يبقى نوعها واحداً بعينهِ بسبب وحدة المُنتهى ولكنها قد تزداد ايضاً بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث يجوز تفاوت الحركة الواحدة بعينها في السرعة والبطء · وكذلك العلم ايضاً فانهُ يقبل الزيادة في نفسهِ بالانضمام كمن يعلم نتائج كثيرة في علم المساحة فانهُ تزداد فيه ملكة علمٍ واحدٍ بالنوع ولكنه قد يزداد العلم ايضاً في واحدٍ بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيهِ من حيث يتفاوت الناس سرعةً وجلاءً في ادراك نتائج واحدة بعينها · واما الملكات الجسمانية فيظهر ان الزيادة لا تحصل فيها كثيراً بالانضمام اذ لا يقال للحيوان

صحيحٌ او جميلٌ على وجه الاطلاق ما لم يكن كذلك في جميع اجزائهِ واما ادراك الحال الاكمل من التناسب المقداري فانما يحدث بحسب استحالة الكيفيات الساذجة التي لا تحصل فيها زيادة الا بحسب الاشتداد من جهة المحل المشترك فيها . واما حكم الفضائل في ذلك فسيأتي الكلام عليه في مب٦٦ ف١

اذاً اجيب على الاول بان الحجم الجسمي ايضاً تحصل فيهِ الزيادة على ضربين اولاً بانضمام محلٍ الى محلٍ كما في زيادة الاحياء وثانياً بمجرد الاشتداد دون ادنى انضمام كما في الاشياء المتخلخلة على ما في الطبيعيات ك٤م٦٣

وعلى الثاني بان العلة التي تزيد الملكة تفعل دائماً شيئاً في المحل لكنها لا تفعل صورة جديدة بل انما يصير المحل بها اكمل اشتراكاً في الصورة السابق وجودها فيهِ او اكثر امتداداً

وعلى الثالث بان ما لم يصر بعدُ ابيض هو بالقوة الى صورة البياض من حيث انهُ لم يحصل عليها بعدُ ولذا كان الفاعل يُحدِث في المحل صورةً جديدة . واما ما كان اقل حرارةً او بياضاً فليس بالقوة الى تلك الصورة لحصولها لهُ بالفعل بل انما هو بالقوة الى الاشتراك فيها على حالٍ كاملٍ وهذا انما يحصل لهُ بتأثير الفاعل

ألفصلُ الثالثُ

في ان الملكة هل تزداد بكل فعل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة تزداد بكل فعل لانهُ متى تكثرت العلة تكثَّر المعلول . والافعال علةٌ لبعض الملكات كما مرَّ في مب٥١ ف٢ . فاذاً متى تكثرت الافعال ازدادت الملكة

٢ وايضاً ان الحكم على الاشباه واحدٌ . وجميع الافعال الصادرة عن الملكة الواحدة متماثلة كما في الخلقيات ك٢ب١ و٢ . فاذاً اذا كانت الملكة تزداد ببعض الافعال فهي تزداد بكل فعلٍ

٣ وايضاً ان الشر يزداد بشبهه · وكل فعلٍ فهو مشابه للملكة التي يصدر عنها· فالملكة اذن تزداد بكل فعلٍ

لكن يعارض ذلك ان شيئاً واحداً بعينهِ لا يكون علةً للمتضادات · وقد قيل في الخلقيات ك٢ب٢ان «الملكة قد تنتقص ببعض ما يصدر عنها من الافعال» كما لو فُعِلَت بتراخٍ · فالملكة اذن لا تزداد بكل فعلٍ

والجواب ان يقال يصدر عن الافعال ملكاتٌ مشابهة لها كما في الخلقيات ك٢ب١ و٢·والمشابهة والمباينة لا تُعتبر بحسب اتحاد الكيفية او اختلافها فقط بل بحسب اتحاد نوع الاشتراك فيها او اختلافهِ ايضاً فان المباينة ليست بين الاسود والابيض فقط بل بين الاقل بياضاً والاكثر بياضاً ايضاً لان الحركة تحصل ايضاً من الاقل بياضاً الى الاكثر بياضاً حصولها من المقابل الى مقابله كما في الطبيعيات ك٥م ٥٢·ولما كان استعمال الملكات قائماً في ارادة الانسان كما يتضح مما مرّ في مب ٤٩ ف ٣ ومب ٥٠ ف ٥ فكما يعرض لصاحب الملكة ان لا يستعملها او ان يفعل ايضاً فعلاً مضاداً لها كذلك قد يعرض ان يستعملها بفعلٍ غير معادلٍ لشدتها · فاذاً اذا كانت شدة الفعل معادلةً لشدة الملكة او مجاوزةً لها ايضاً كانت الملكة تزداد بكل فعلٍ او تتأهب بهِ لقبول الزيادة اذا جعلنا زيادة الملكات على قياس زيادة الحيوان اذ ليس كل ما يتناوله الحيوان من الغذاء يزداد بهِ بالفعل كما انه ليس كل نقطةٍ تنقر الحجر لكنه اذا تكثر الغذاء تحصل في آخر الامر الزيادة وكذلك ايضاً متى تكثرت الافعال ازدادت الملكة·اما اذا كانت شدة الفعل اقل من شدة الملكة فلا تتاهب الملكة بذلك الفعل للازدياد بل بالحري للانتقاص

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

ألبحثُ الثالثُ والخمسونَ

في فساد الملكات وانتقاصها — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في انتقاص الملكات وفسادها والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل —١ في ان الملكة هل يمكن فسادها —٢ هل يمكن انتقاصها —٣ في كيفية فسادها وانتقاصها

ألفصلُ الأوَّلُ

في ان الملكة هل يمكن فسادها

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكة يمتنع عليها الفساد لانها ترسخ رسوخ الطبيعة ولذلك كانت افعالها مستلذة . والطبيعة لا تفسد مع بقاء صاحبها . فاذاً كذلك الملكة لا يجوز عليها الفساد مع بقاء محلها

٢ وايضاً كل صورة فانها تفسد اما بفساد محلها او بضدها كما يفسد المرض بفساد الحيوان او بورود الصحة . والعلم الذي هو ملكة لا يمكن فساده بفساد محله لان العقل الذي هو محله جوهر غير فاسد كما في كتاب النفس ١ م٦٥ وكذلك ايضاً لا يمكن فساده بضده لان الصور المعقولة ليست متضادةً كما في الالهيات ك٧ م٥٢ . فاذاً لا يمكن فساد ملكة العلم بوجهٍ من الوجوه

٣ وايضاً كل فساد فانما يحدث بحركةٍ . وملكة العلم التي محلها النفس لا يمكن ان تفسد بتحرك النفس بالذات لان النفس لا تتحرك بالذات ولكنها تتحرك بالعرض بحركة البدن . وليس شيءٌ من التغير الجسماني يقدر في ما يظهر ان يفسد الصور المعقولة الموجودة في العقل لان العقل هو بنفسهِ محل الصور بمعزلٍ عن البدن ومن ثمه يُقال ان الملكات لا تفسد لا بالهرم ولا بالموت . فاذاً يمتنع فساد العلم وهكذا يمتنع ايضاً فساد ملكة الفضيلة التي محلها النفس الناطقة ايضاً والفضائل أبقى من العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب١٠

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب طول الحياة وقصرها ب٢ «العلم يفسده النسيان والخطأ» وأن الانسان يفقد الفضيلة باقتراف الخطيئة وأن الفضائل تتكون وتفسد بالافعال المضادة كما في الخلقيات ك٢ب٢

والجواب ان يقال تفسد صورة بالذات بضدها و بالعرض بفساد محلها فالملكة التي محلها فاسدٌ و يوجد لعلتها ضدٌ يمكن فسادها بكلا الوجهين كما يظهر في الملكات البدنية وهي الصحة والمرض. واما الملكات التي محلها غير فاسد فلا يمكن فسادها بالعرض على ان بعض الملكات وان كان وجودها الاول في محلٍ غير فاسد الا ان لها وجوداً ثانوياً في محلٍ فاسدٍ وذلك كملكة العلم فانها موجودة بالوجود الاول في العقل الهيولاني و بالوجود الثاني في القوى الحسية الادراكية على ما مرَّ في مب ٥٠ ف ٣ ولذلك فهي من جهة العقل الهيولاني لا يجوز عليها الفساد بالعرض بل انما يجوز عليها ذلك من جهة القوى الحسية السافلة فقط. فبقي النظر اذن في ما اذا كان يجوز على هذه الملكات الفساد بالذات. فان كان للملكة ضدٌ من جهة نفسها او من جهة علتها جاز ان تفسد بالذات وان لم يكن لها ضدٌ امتنع فيها ذلك. وواضحٌ ان الصورة المعقولة الموجودة في العقل الهيولاني ليس لها ضدٌ ولا العقل الفعَّال الذي هو علتها يجوز ان يكون له ضدٌ وعلى هذا فاذا وُجد في العقل الهيولاني ملكةٌ صادرةٌ ابتداء عن العقل الفعَّال كانت غير فاسدة لا بالذات ولا بالعرض ومن هذا القبيل ملكات المبادىء الأُولى النظرية والعملية التي لا يمكن فسادها بالنسيان او بالخطإ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ب٥ عن الفطنة انها لا تفقد بالنسيان. و يوجد في العقل الهيولاني ملكةٌ صادرةٌ عن الدليل وهي ملكة النتائج التي يقال لها علمٌ ويجوز ان يكون لعلتها ضدٌ من وجهين اولاً من جهة القضايا التي يحصل عنها الدليل لان قولنا الخير خيرٌ قضيةٌ يضادها قولنا

الخير ليس خيراً كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة ٢ وثانياً من جهة سياقة الدليل من حيث ان القياس السفسطائي يقابل القياس الجدلي او البرهاني ومن ذلك يظهر ان ملكة الاعتقاد الصحيح او العلم الصحيح ايضاً يجوز ان تفسد بالدليل الباطل ومن ثم قال الفيلسوف ان الخطأ يفسد العلم كما تقدم في المعارضة · اما الفضائل فبعضها عقلية وهي ما كانت موجودة في نفس العقل كما في الخلقيات ك٦ ب١ و٢ وحكم هذه كحكم العلم او الاعتقاد وبعضها موجودة في الجزء الشوقي من النفس وهي الفضائل الخلقية ومثلها في ذلك الرذائل المقابلة لها فملكات الجزء الشوقي مصدرها كون العقل من شأنه ان يحرك الجزء الشوقي ولذلك كانت ملكة الفضيلة او الرذيلة تفسد بحكم العقل المحرك الى الجهة المضادة كيف كان اي عن جهل او عن انفعال او عن انتخاب ايضاً

اذاً اجيب على الأول بان الملكة تشبه الطبيعة ولكنها لا تبلغ الى حدها كما في الخلقيات ك٧ ب١٠ ولذلك لما كانت طبيعة الشيء لا تزول عنه اصلاً كانت الملكة يعسر في الاقل زوالها

وعلى الثاني بانه وان لم يكن للصور المعقولة ضدٌّ الا انه يجوز ان يكون للقضايا ولسياق الدليل ضدٌّ كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العلم لا يزول بالحركة الجسمانية باعتبار اصل الملكة بل انما يزول باعتبار امتناع الفعل من حيث ان العقل يفتقر في فعله الى القوى الحسية التي قد تمتنع بالتغير الجسماني واما بحركة العقل المعقولة فيجوز ان تفسد ملكة العلم حتى باعتبار اصل الملكة وعلى هذا النحو ايضاً يجوز ان تفسد ملكة الفضيلة · اما قوله ان الفضائل ابقى من العلوم فليس المراد به ذلك من جهة المحل او العلة بل من جهة الفعل لان استعمال الفضائل دائمٌ مدى الحيوة كلها بخلاف استعمال العلوم

الفصلُ الثاني

في ان الملكة هل يجوز انتقاصها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة لا يجوز انتقاصها لان الملكة كيفية وصورة بسيطة · والبسيط اما يوجد كله او ينعدم كله · فالملكة اذن وان جاز فسادها لا يجوز انتقاصها

٢ وايضاً كل ما يلائم العرض فانه يلائمه في ذاته او باعتبار محله · والملكة لا تشتد وتضعف في حد ذاتها والاَّ لتفاوت صدق نوعٍ على افراده بحسب الاكثر والاقل · وانتقاصها باعتبار اشتراك المحل يستلزم ان يعرض هذا امرٌ خاصٌ غير مشتركٍ بينها وبين المحل وكل صورةٍ يلائمها شيءٌ خاصٌ بها دون محلها فهي قابلة الانفكاك كما في كتاب النفس ١ م١٣ فيلزم اذن كون الملكة صورة قابلة الانفكاك وهذا محالٌ

٣ وايضاً ان حقيقة الملكة وطبيعتها ومثلها حقيقة كل عرَضٍ قائمة باستنادها الى المحل ولذلك كان كل عرَضٍ يُحَدُّ بمحله · فاذاً اذا كانت الملكة لا تشتد ولا تضعف في حد ذاتها فهي لا يمكن ان تنتقص ايضاً باعتبار استنادها الى المحل وهكذا لا تنتقص بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان من شأن المتضادات ان تتوارد على واحدٍ بعينه · والازدياد والانتقاص ضدَّان · فاذاً كما يجوز ازدياد الملكة يظهر انه يجوز انتقاصها ايضاً

والجواب ان يقال ان الملكات تنتقص على نحوين كما تزداد على ما تقدم في مب٥٢ ف١ وكما ان علة ازديادها هي نفس علة كونها كذلك علة انتقاصها هي نفس علة فسادها لان انتقاص الملكة مدرجةٌ الى فسادها كما ان كونها هو بعكس ذلك اساسٌ لازديادها

اذاً اجيب على الأول بان الملكة اذا اعتبرت في حد ذاتها فهي صورة ساذجة وبهذا الاعتبار لا يعرض لها نقصٌ بل انما يعرض ذلك لها باعتبار التفاوت في كيفية الاشتراك فيها. ومنشأ هذا التفاوت عدم ترجح قوة المشترك لجواز ان تشترك في صورةٍ واحدة على انحاء مختلفة او لجواز ان تتناول اموراً اكثر او اقل

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كانت ماهية الملكة لا تنتقص بوجهٍ ولكنا لا نقول بذلك بل انما نقول ان بعض ما يحصل في ماهية الملكة من الانتقاص ليس ناشئاً عن الملكة بل عن المشترك فيها

وعلى الثالث بان العرض كيفما عُبِّر عنهُ يتوقف في حقيقته على المحل لكن لا على نحوٍ واحدٍ لان العرض المدلول عليه بطريق المواطأَة يتضمن نسبةً الى المحل تبتدئ من العرَض وتنتهي الى المحل اذ يقال بياضٌ لما به شيءٌ ابيض ولذلك لا يؤْخذ المحل في حد العرض المدلول عليهِ بطريق المواطأَة على انهُ الركن الاول للحدّ الذي هو الجنس بل على انهُ الركن الثاني الذي هو الفصل لانا نقول ان القنا هو احديداب الأنف . واما العرض المدلول عليه بطريق الاشتقاق فالنسبة فيه تبتدئ من المحل وتنتهي الى العرض اذ يقال ابيض لذي البياض ولذلك يؤخذ المحل في حد هذا العرض على انهُ الجنس الذي هو الركن الأول للحد لانا نقول ان الاقنى هو الأنف المحدودب . وعلى هذا فما يلائم الاعراض من جهة المحل لا من حقيقة العرض لا يوصف بهِ العرض بطريق المواطأَة بل بطريق الاشتقاق ومن هذا القبيل الشدة والضعف في بعض الاعراض فلا يقال في البياض اكثر او اقل بل انما يقال ذلك في الابيض . وكذا الشان ايضاً في الملكات وسائر الكيفيات الا ان تكون بعض الملكات تزداد او تنتقص بالانضمام على ما تقدم في مب ٥٢ ف ٢

الفصلُ الثالثُ

في ان الملكة هل تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة لا تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل لان الملكات ارسخ من الكيفيات الانفعالية كما يتضح مما مرَّ في مب ٤٩ ف ٢ · والكيفيات الانفعالية لا تفسد ولا تنتقص بالانقطاع عن الفعل فالبياض لا ينتقص اذا لم يؤثر في الباصرة ولا الحرارة اذا لم تسخن · فاذاً كذلك الملكات لا تنتقص ولا تفسد بالانقطاع عن الفعل

٢ وايضاً ان الفساد والانتقاص ضربٌ من الحركة · وليس يتحرك شيء دون علةٍ محركة · فاذاً لكون الانقطاع عن الحركة ليس علةً محركة لا يظهر ان الملكة يجوز ان تنتقص او تفسد به

٣ وايضاً ان ملكتي العلم والفضيلة هما في النفس العقلية التي هي فوق الزمان · وما كان فوق الزمان فليس يفسد ولا ينتقص بطول الزمان · فاذاً كذلك هاتان الملكتان لا تفسدان ولا تنتقصان بطول الزمان اذا انقطع صاحبهما عن الممارسة زماناً طويلاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢ « ان العلم ليس يفسده الخطأُ فقط بل النسيان ايضاً » وفي الخلقيات ك ٨ ب ٥ « التصارم يلاشي صداقات كثيرة » و بجامع الحجة سائر ملكات الفضائل تنتقص او تفسد بالانقطاع عن الفعل

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون محركاً على نحوين على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ بالذات وهو ما يحرك بحسب حقيقة صورتهِ كتسخين النار و بالعرض نحو ما يزيل المانع وعلى هذا النحو يُحدِث الانقطاع عن الفعل فساداً او انتقاصاً في الملكات اي من حيث يزول الفعل الذي كان يمنع العلل المفسدة

او المنقصة للملكات فقد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تفسد او تنتقص بالذات من الفاعل المضاد فاذاً كل ملكةٍ يقوى بتمادي الزمان ضدها الذي انما يندفع بالفعل الصادر عن الملكة فهي تنتقص او تزول بالمرة بطول الانقطاع عن الفعل كما يظهر ايضاً في العلم والفضيلة فواضح ان ملكة الفضيلة الخلقية تجعل الانسان مستعداً لانتخاب الوسط في الافعال والانفعالات فمتى لم يمارس الانسان ملكة الفضيلة لتعديل انفعالاته وافعاله تحتم صدور كثيرٍ من الانفعالات والافعال على خلاف مقتضى الفضيلة عن ميل الشوق الحسي وغيره مما يحرك في الخارج . فالفضيلة اذن تفسد او تنقص بانقطاع الفعل . وكذا يقال ايضاً في الملكات العقلية التي بها يحصل للانسان استعدادٌ لان يحكم حكماً مستقيماً على ما يقع في تصوره فاذاً متى انقطع الانسان عن ممارسة الملكة العقلية نشأت عنده تصورات اجنبيةٌ وربما افضت به الى عكس ذلك بحيث انهُ اذا لم تستأصل او تُردَع على نحوٍ ما هذه التصورات بكثرة ممارسة الملكة العقلية يصير الانسان اقل استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً وربما صار مستعدًّا بالكلية لعكس ذلك وهكذا كانت الملكة العقلية تنتقص او تفسد ايضاً بالانقطاع عن الفعل

اذاً اجيب على الاول بان الحرارة ايضاً تفسد بالانقطاع عن التسخين اذا ازداد بذلك البرد الذي هو مفسدٌ للحرارة

وعلى الثاني بان الانقطاع عن الفعل محركٌ الى الفساد او الانتقاص من حيث يزيل المانع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الجزء العقلي من النفس هو في حدّ ذاته اعلى من الزمان واما الجزء الحسي فخاضع للزمان ولذلك يتغير بمرور الزمان من جهة انفعالات الجزء الشوقي ومن جهة القوى الادراكية ايضاً ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٧ « الزمان علة النسيان »

البحثُ الرابعُ والخمسونَ

في تمايز الملكات — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الملكات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوةٍ واحدة — ٢ في ان الملكات هل تتمايز بحسب الموضوعات — ٣ في انها هل تتمايز بحسب الخير والشر — ٤ في ان الملكة الواحدة هل تتقوَّم من ملكاتٍ كثيرة

الفصلُ الاولُ

هل يجوز وجود ملكاتٍ كثيرةٍ في قوةٍ واحدة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انهُ لا يجوز وجود ملكاتٍ كثيرة في قوةٍ واحدة لان الشيئين المتمايزين بشيءٍ واحدٍ بعينه اذا تكثَّر احدهما تكثَّر الآخر ايضاً . والقوى والملكات تتمايز بشيءٍ واحدٍ بعينه اي بالافعال والموضوعات فهي اذن تتكثر على السواء . فيمتنع اذن وجود ملكاتٍ كثيرة في قوةٍ واحدة

٢ وايضاً ان القوة قدرةٌ بسيطة . ولا يجوز ان يكون في محلٍّ واحدٍ بسيطٍ اعراضٌ مختلفة لان المحل هو علة العرض والواحد البسيط لا يصدر عنهُ الا واحدٌ في ما يظهر . فاذاً لا يجوز ان يكون في قوةٍ واحدة ملكاتٌ كثيرة

٣ وايضاً كما ان الجسم يتصور بالشكل كذلك القوة تتصور بالملكة . ولا يجوز ان يتصور الجسم الواحد باشكال مختلفة معاً . فاذاً كذلك لا يجوز ان تتصور القوة الواحدة بملكات مختلفة معاً . فاذاً لا يجوز اجتماع ملكاتٍ كثيرة في قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان العقل قوة واحدة ويوجد فيهِ مع ذلك ملكات علومٍ مختلفة

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ٤٩ ف ٤ ان الملكات استعداداتٌ في موجودٍ بالقوة لشيءٍ اما للطبيعة واما لفعل الطبيعة او لغايتها فالملكات التي هي استعداداتٌ

للطبيعة لامراء انهُ يجوز اجتماع كثيرٍ منها في محلٍ واحدٍ لجواز ان تؤخذ على انحاء مختلفة اجزاء المحل الواحد التي بحسب استعداداتها تُعتبَر الملكات كما انهُ اذا أُخِذَ من اجزاء البدن الانساني الأخلاط باعتبار استعدادها الملائم للطبيعة الانسانية فذلك ملكة او حال الصحة واذا أُخِذَت الاجزاء المتشابهة كالاعصاب والعظام واللحوم فان استعدادها بالنسبة الى الطبيعة هو القوة او الضعف واذا أُخذَت الجوارح كاليد والرجل ونحوها فان استعدادها الملائم للطبيعة هو الجمال وهكذا يكون في واحدٍ بعينهِ ملكات او احوالٌ كثيرة · واذا كان الكلام على الملكات التي هي استعدادات للافعال والتي هي خاصة بالقوى فلا يمتنع ايضاً وجود ملكاتٍ كثيرة في قوةٍ واحدة وتحقيق ذلك ان محل الملكة هو القوة الانفعالية كما مرَّ في مب ٥١ ف ٢ لان القوة التي هي فعلية فقط ليست محلاً للملكة كما يتضح مما مرَّ هناك · ونسبة القوة الانفعالية الى فعلٍ معينٍ من نوعٍ واحدٍ كنسبة المادة الى الصورة لانهُ كما ان المادة تتعين الى صورةٍ واحدةٍ بفاعلٍ واحدٍ كذلك القوة الانفعالية تتعين بحقيقة الموضوع الواحد الفعلي الى فعلٍ واحدٍ بالنوع وعلى هذا فكما يجوز تحريك موضوعاتٍ كثيرة لقوة واحدةٍ انفعالية كذلك يجوز ان تكون قوةٌ واحدة انفعالية محلاً لافعالٍ او كمالاتٍ مختلفة بالنوع · والملكات كيفيات او صورٌ حالَّةٌ في القوة تميل بها القوة الى افعالٍ معيَّنة بالنوع فاذاً يجوز ان يكون لقوةٍ واحدةٍ ملكات كثيرة كما يجوز ان يكون لها افعالٌ مختلفة بالنوع

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما ان اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية انما يكون بالصورة واختلاف الاجناس انما يكون بالمادة على ما في الالهيات ك ٥ م ٣٣ اذ انما يختلف بالجنس ما كان مختلفاً بالمادة كذلك ايضاً تتمايز القوى باختلاف الموضوعات بالجنس ومن ثمَّه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ « الاشياء

المتغايرة بالجنس تتعلق بها قوى نفسانية متغايرة ايضاً » واختلاف الموضوعات بالنوع يفعل اختلاف الافعال بالنوع وهكذا يفعل اختلاف الملكات · وكل ما اختلف بالجنس فهو مختلفٌ بالنوع ايضاً ولا يُعكس ولذا كان للقوى المختلفة افعال مختلفة بالنوع وملكاتٌ مختلفة وليس يجب ان تكون الملكات المختلفة في قوى مختلفة بل يجوز ان تكون ملكاتٌ كثيرة في قوةٍ واحدة وكما يوجد اجناس للاجناس وانواعٌ للانواع كذلك يجوز ان يكون للكات والقوى انواعٌ مختلفة

وعلى الثاني بان القوة وان كانت بسيطةً بالماهية لكنها متكثرة بالقدرة من حيث انها تتناول افعالاً كثيرة متغايرة بالنوع فلا يمتنع اذن ان يكون في قوةٍ واحدةٍ ملكاتٌ كثيرة متغايرة بالنوع

وعلى الثالث بان الجسم يتصور بالشكل على انهُ منتهاه والملكة ليست منتهى القوة بل هي استعداد للفعل الذي هو منتهاها الأقصى ولذلك يمتنع اجتماع افعالٍ كثيرة لقوة واحدة اللهمَّ الا ان يكون احدها مندرجاً تحت الآخر كما لا يجوز ان يجتمع لجسمٍ واحدٍ اشكالٌ كثيرة ما لم يكن احدها مندرجاً في الآخر كاندراج المثلث في المربع اذ لا يقدر العقل ان يعقل بالفعل اموراً كثيرة معاً ولكنه يقدر ان يعلم بالملكة اموراً كثيرة معاً

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تتمايز بالموضوعات

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات لا تتمايز بالموضوعات فان المتضادات متغايرة بالنوع · وملكة العلم الواحدة تتعلق بالمتضادات كتعلق الطب بالصحيح والسقيم · فالملكات اذن لا تتمايز بالموضوعات المتغايرة بالنوع

٢ وايضاً ان للعلوم المختلفة ملكاتٍ مختلفة · والمعلوم الواحد بعينهِ يرجع الى علومٍ مختلفة كما ان كلاً من الطبيعي والفلكي يبرهن على كون الارض كريةً على

ما في الطبيعيات ك٢م١٧ . فالملكات اذن لا تتمايز بالموضوعات

٣ وايضاً ان للفعل الواحد موضوعاً واحداً . والفعل الواحد يجوز ان يرجع الى ملكاتٍ مختلفة من الفضائل اذا جاز ان يُقصَد به غاياتٌ مختلفة كاعطاء انسانٍ مالاً فانهُ اذا كان لوجه الله رجع الى المحبة واذا كان لوفاء الدين رجع الى العدل . فاذاً كذلك الموضوع الواحد يجوز ان يرجع الى ملكاتٍ مختلفة . فالملكات اذن لا تتغاير بتغاير الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغاير بالنوع بحسب تغاير الموضوعات كما مرَّ في مب ١ ف٣ ومب ١٨ ف٢ . والملكات استعدادات للافعال . فالملكات اذن تتمايز ايضاً بحسب تغاير الموضوعات

والجواب ان يقال ان الملكة صورةٌ وملكة فاذاً تمايز الملكات بالنوع يجوز اعتبارهُ اما بحسب الوجه العام الذي بهِ تتمايز الصور بالنوع او باعتبار الوجه الخاص الذي به تتمايز الملكات . فالصور تتمايز بحسب اختلاف المبادىء الفعلية لان كل فاعل يفعل ما يشبهه بالنوع . والملكة تفيد نسبةً الى شيءٍ وجميع الاشياء التي تقال بالقياس الى شيءٍ تتمايز بتمايز الاشياء التي تقال بالقياس اليها والملكة استعداد لامرين للطبيعة وللفعل اللاحق الطبيعة . فعلى هذا تتمايز الملكات بالنوع بحسب ثلاثة امور اولاً بحسب المبادىء الفعلية لتلك الاستعدادات وثانياً بحسب الطبيعة وثالثاً بحسب الموضوعات المتغايرة بالنوع كما سيأْتي بيانه قريباً

اذاً اجيب على الاول بان تمايز القوى او الملكات ايضاً لا يجب ان يعتبر فيهِ الموضوع من جهة مادته بل من جهة حقيقته المختلفة بالنوع او بالجنس ايضاً على ان المتضادات وان تغايرت نوعاً بتغاير الاشياء الخارجة الا ان وجه معرفة كلٍّ منها واحدٌ لان احدها يُدرَك بالآخر ولذلك فهي من حيث تتفق في حقيقة المُدرَك الواحدة ترجع الى الملكة الادراكية الواحدة

وعلى الثاني بان الطبيعي يبرهن على كون الارض كرية بحدٍ اوسط غير الحد الاوسط الذي يبرهن به الفلكي على ذلك فان الفلكي يبرهن على ذلك بحدودٍ وسطى رياضية كاشكال الكسوفات او نحوها والطبيعي يبرهن عليه بحدٍ اوسط طبيعيٍ كحركة الاجسام الثقيلة نحو الحد الاوسط او نحو ذلك · وقوة البرهان الذي هو «القياس المفيد العلم» على ما في كتاب البرهان ١م٥ تتوقف كلها على الحد الاوسط ولذلك كانت الحدود الوسطى المختلفة بمثابة مبادىء فعلية مختلفة تختلف بحسبها ملكات العلوم

وعلى الثالث بان الغاية في المفعولات كالمبدإ في البرهانيات كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٢م٨٩ ولذلك كانت الفضائل تتغاير بتغاير الغايات كما تتغاير بتغاير المبادىء الفعلية · وايضاً فالغايات هي موضوعات الافعال الباطنة التي هي اخصُّ شيء بالفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ١٩ ف١ و٢

ألفصلُ الثالثُ

في ان الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكات لا تتمايز بحسب الخير والشر فان الخير والشر ضدان · والاضداد يتعلق بها ملكةٌ واحدةٌ كما تقدم في الفصل الآنف · فالملكات اذن لا تتمايز بحسب الخير والشر

٢ وايضاً ان الخير مساوقٌ للوجود فاذاً لعمومه في جميع الاشياء لا يمكن جعله فصلاً لنوعٍ كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ب ٠٦٦ وكذلك الشر ايضاً لكونه عدماً وليس موجوداً لا يجوز ان يكون فصلاً لموجودٍ · فاذاً يمتنع تمايز الملكات بالنوع بحسب الخير والشر

٣ وايضاً يجوز ان يكون في موضوعٍ واحدٍ ملكاتٌ قبيحة مختلفة كالفجور والجمود في الشهوة وملكاتٌ حسنة متكثرة كالفضيلة البشرية والفضيلة العلوية اي الالهية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب١ · فالملكات اذن

لا تتمايز بحسب الخير والشر

لكن يعارض ذلك ان الملكة الحسنة تضاد الملكة القبيحة كما تضادُّ الفضيلة الرذيلة · والمتضادات متغايرة بالنوع · فالملكات اذن تتغاير بالنوع بحسب تغاير الخير والشر

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تتمايز بالنوع لا بحسب الموضوعات والمبادىء الفعلية فقط بل بحسب الطبيعة ايضاً وهذا يحدث على نحوين فيحدث اولاً بحسب الملاءمة للطبيعة او بحسب المنافرة لها ايضاً وبهذا الوجه تتمايز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة · فان المراد بالملكة الحسنة ما يُستعدّ بها لفعل ملائمٍ لطبيعة الفاعل وبالملكة القبيحة ما يُستعدّ بها لفعلٍ منافرٍ للطبيعة كما ان افعال الفضائل تلائم الطبيعة الانسانية لمطابقتها العقل وافعال الرذائل تنافر الطبيعة الانسانية لمنافاتها العقل وبذلك يتضح ان الملكات تتمايز بالنوع بحسب تمايز الخير والشر· ويحدث ثانياً من حيث يستعدُّ باحدى الملكات لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ سافلة وبالأخرى لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ عالية وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي يُستعَد بها لفعلٍ ملائمٍ للطبيعة الانسانية تمتاز عن الفضيلة الالهية او العلوية التي يُستَعد بها لفعلٍ ملائمٍ لطبيعةٍ عاليةٍ

اذاً اجيب على الاول بانهُ يجوز ان يتعلق بالاضداد ملكةٌ واحدة باعتبار اتفاق الاضداد في حقيقةٍ واحدةٍ لكنهُ لا يجوز اصلاً ان تكون الملكات المتضادة متحدةً بالنوع لان تضاد الملكات انما يكون بحسب تضادّ الحقائق · وهكذا فالملكات تتمايز بحسب الخير والشر من حيث ان احداها حسنة والاخرى قبيحة لا من حيث تتعلق احداها بالخير والاخرى بالشر

وعلى الثاني بان الخير العام في كل موجودٍ لا يكون فصلاً مقوّماً لنوع ملكةٍ بل انما يكون كذلك خيرٌ خاص باعتبار ملاءمته لطبيعةٍ معينة اي الطبيعة

الانسانية · وكذلك ايضاً الشر الذي هو فصلٌ مقوّمٌ للملكة ليس عدماً محضاً ولكنهُ شيءٌ خاصٌ منافرٌ لطبيعة معيّنة

وعلى الثالث بان الملكات الحسنة المتكثرة المتعلقة بواحدٍ بعينهِ تمايز بالنوع بتمايز الطبائع التي تلائمها على ما تقدم في جرم الفصل والملكات القبيحة المتكثرة المتعلقة بفعل شيء واحدٍ بعينه تتمايز بحسب اختلاف منافرتها لمقتضى الطبيعة كما ان الفضيلة الواحدة يضادُّها رذائل مختلفة متعلقة بموضوعٍ واحدٍ بعينه

الفصلُ الرّابعُ

في ان الملكة الواحدة هل تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

يُتخطّى الى الرّابع بان يقال: يظهر ان الملكة الواحدة تتقوّم من ملكاتٍ كثيرة لان ما لا يتم تكوُّنهُ دفعةً بل تدريجاً يظهر انهُ يتقوّم من اجزاء كثيرة· وتكوُّن الملكة لا يحصل دفعةً بل تدريجاً من افعال متكررة كما مرَّ في مب ٥١ ف٣ · فالملكة الواحدة اذن تتقوم من ملكاتٍ كثيرة

٢ وايضاً ان الكل يتقوم من الاجزاء · والملكة الواحدة يُجعَل لها اجزاء متكثرة فقد جعل توليوس اجزاء كثيرة للشجاعة والعفة وسائر الفضائل · فالملكة الواحدة اذن تتقوّم من ملكاتٍ كثيرة

٣ وايضاً يجوز ان يحصل العلم بنتيجة واحدة فقط بالفعل وبالملكة · ونتائج كثيرة ترجع الى علم واحدٍ باسرهِ كعلم المساحة او الحساب · فالملكة الواحدة اذن تتقوم من ملكات كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملكة لكونها كيفيةً هي صورةٌ بسيطة · وليس شيءٌ بسيط يتقوّم من كثيرٍ · فالملكة الواحدة اذن لا تتقوم من ملكات كثيرة

والجواب ان يقال ان الملكة التي تقال بالقياس الى الفعل وهي التي عليها كلامنا الآن بالاخص هي كمالٌ للقوة وكل كمالٍ فانهُ معادلٌ لما هو كمالٌ له ومن ثمَّ فكما

ان القوة لكونها واحدة تتناول اموراً كثيرة باعتبار اتفاقها في واحدٍ اي في ما في موضوعها من حقيقةٍ عامةٍ كذلك الملكة ايضاً تتناول اموراً كثيرة باعتبار نسبتها الى واحدٍ اي الى ما في الموضوع من حقيقة واحدة خاصة او الى طبيعة واحدة او مبدإٍ واحدٍ كما يتضح مما تقدم في ف ٢ فاذا اعتبرنا الملكة من جهة ما تتناولهُ نجد فيها نوعاً من الكثرة الا انهُ لما كانت تلك الكثرة متجهة الى واحدٍ وهو الذي تتعلق بهِ الملكة اصالةً كانت الملكة كيفية ساذجة غير متقومة من ملكاتٍ كثيرة ولو تناولت اموراً كثيرة لان الملكة الواحدة لا تتعلق بامور كثيرة الا بالقياس الى واحدٍ وهو الذي منهُ تستمد الوحدة

اذاً اجيب على الاول بان التدريج في تكوُّن الملكة ليس ينشأُ عن تكوُّن جزءٍ منها بعد جزءٍ بل عن كون المحل لاتحصل لهُ حالاً تلك الحال الراسخة والعسرة الزوال وعن كونها تبتدىء ان توجد اولاً في المحل على وجهٍ ناقصٍ ثم تستكمل يسيراً يسيراً كما هو الحال في سائر الكيفيات ايضاً

وعلى الثاني بان الاجزاء التي تُجعَل لكلٍّ من امهات الفضائل ليست اجزاءً متممة اي اركاناً يتقوم عنها الكل بل اجزاءً محلية او قوّيةً كما سياتي بيانهُ في مب ٥٧ ف ٦ وفي ثا ٠ ثا ٠ مب ٤٨

وعلى الثالث بان من يكتسب في علمٍ ما ببرهانِ العلمَ بنتيجة واحدة تحصل عندهُ ملكةٌ ولكن على وجهٍ ناقص فمتى اكتسب ببرهانٍ آخر العلم بنتيجةٍ اخرى لا تحصل عندهُ ملكةٌ أُخرى بل ان الملكة السابقة تصير اكمل لتناولها اموراً اكثر لان النتائج والبراهين المختصة بعلمٍ واحدٍ مترتبة بينها واحدها متفرعٌ على الآخر ٠

المبحثُ الخامسُ والخمسونَ

في الفضائل باعتبار ماهياتها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملكات على وجه الخصوص ولكون الملكات تتمايز بالخير والشر كما تقدم في المبحث الآنف ف ٣ يجب الكلام اولاً على الملكات الحسنة التي هي الفضائل وما يتعلق بها وهو المواهب والسعادات والثمار وثانياً على الملكات القبيحة وهي الرذائل والخطايا. اما الفضائل فيبحث فيها عن خمسة الاول ماهية الفضيلة والثاني محلها والثالث قسمة الفضائل والرابع علة الفضيلة والخامس بعض خاصياتها · اما الأول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة — ٢ هل هي ملكةٌ فعلية — ٣ هل هي ملكةٌ حسنة — ٤ في حدّ الفضيلة

الفصلُ الأَوَّلُ

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضيلة الانسانية ليست ملكة لان الفضيلة هي « مُنتهَى القوة » كما في كتاب السماء ١ م١١٦ · ومُنتهَى كل شيء انما يرجع الى الجنس الذي هو منتهاه كما ترجع النقطة الى جنس الخط · فالفضيلة اذن ترجع الى جنس القوة وليس الى جنس الملكة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب٦ وكتاب الرجوع ١ ب ٩ « الفضيلة حسن استعمال الاختيار » واستعمال الاختيار فعل · فالفضيلة اذن ليست ملكةً بل فعلاً

٣ وايضاً لا نستحق ثواباً بالملكات بل بالافعال والاّ لاستحق الانسان الثواب دائمًا حتى حين نومه · والفضائل نستحق بها ثواباً · فهي اذن ليست ملكاتٍ بل افعالاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ١٥ « الفضيلة هي ترتيب المحبة » وفي كتاب ٨٣ مب ٣٠ « الترتيب الذي يقال له فضيلة هو التمتع

بما ينبغي التمتع به واستعمال ما ينبغي استعماله »والترتيب يدل على فعل او اضافة ٠ فالفضيلة اذن ليست ملكةً بل فعلاً او اضافةً

٥ وايضاً كما يوجد فضائل انسانية كذلك يوجد فضائل طبيعية ٠ والفضائل الطبيعية ليست ملكات بل قوىً ٠ فاذاً كذلك الفضائل الانسانية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والفضيلة ملكتين في باب الكيف من المقولات

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال للقوة فان كمال كل شيء يُعتبَر على الخصوص بالقياس الى غايته وغاية القوة هي الفعل ولذلك انما توصف القوة بالكمال متى ترجحت الى فعلها ٠ ومن القوى ما هي مترجحة من انفسها الى افعالها كالقوى الطبيعية الفعلية ولذلك يقال لها في انفسها فضائل ٠ واما القوى النطقية التي هي خاصة بالانسان فليست مترجحةً الى واحد بل تتعلق بكثير دون ترجيح وانما تترجح الى الافعال بالملكات كما يتضح مما تقدم في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كانت الفضائل الانسانية ملكات

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة قد تُطلَق على ما تتعلق به وهو موضوعها او فعلها كما قد يُطلَق الايمان احياناً على ما يُصدَّق واحياناً على نفس التصديق واحياناً على الملكة التي بها يحصل التصديق بشيء فاذاً متى قيل ان الفضيلة هي منتهى القوة كان المراد بالفضيلة موضوع الفضيلة لان غاية ما تبلغ اليه القوة هو الذي تتقدر به الفضيلة كما لو استطاع انسانٌ حمل مئة رطل لا اكثر قُدِّرَت قُدرته باعتبار مئة رطل لا باعتبار ستين رطلاً ٠ وانما ينهض هذا الاعتراض لو كانت الفضيلة باعتبار ماهيتها منتهى القوة

وعلى الثاني بان حسن استعمال الاختيار يقال له فضيلة بنفس الاعتبار الذي تقال به الفضيلة اي لانهُ ما تتعلق به الفضيلة على انه فعلها اذ ليس فعل الفضيلة

شيئاً سوى حسن استعمال الاختيار

وعلى الثالث بانه يقال انا نستحق بشيء ثواباً على نحوين اولاً على ان ذلك الشيء هو نفس الاستحقاق على حد قولنا نركض بالركض وبهذا المعنى نستحق بالافعال وثانياً على ان ذلك الشيء مبدأُ الاستحقاق على حد قولنا نركض بالقوة المحركة وبهذا المعنى يقال انا نستحق الثواب بالفضائل وبالملكات

وعلى الرابع بان الفضيلة يقال لها ترتيب المحبة بمعنى انهُ غاية الفضيلة اذ انما تنتظم فينا المحبة بالفضيلة

وعلى الخامس بان القوى الطبيعية مترجحة من انفسها الى واحد بخلاف القوى النطقية فليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثاني

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية فقد قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٤ ان « الفضيلة للنفس بمنزلة الصحة والجمال للبدن » وليس الصحة والجمال ملكتين فعليتين · فكذا الفضيلة ايضاً

٢ وايضاً ان الاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فضيلة متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً كما يتضح من قول الفيلسوف في كتاب السماء ١ « ان لبعض الاشياء قدرة على ان توجد دائماً ولبعضها قدرة لا على ان توجد دائماً بل في زمان معيّن » والفضيلة الانسانية في النطقيات بمنزلة الفضيلة الطبيعية في الطبيعيات · فالفضيلة الانسانية اذن ليست متجهةً الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً .

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٧ م١٧ ان الفضيلة هي « استعداد الكامل للافضل » والافضل الذي يجب ان يستعد له الانسان بالفضيلة هو الله

الذي تستعد له النفس بالتشبه به على ما اثبته اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب٣ و٦ و١٤ . فيظهر من ثمّه ان المراد بالفضيلة كيفية في النفس تقال بالقياس الى الله على كونها مشبّهة بهِ لا بالقياس الى الفعل . فهي اذن ليست ملكة فعلية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « فضيلة كل شيء ما تجعل فعله حسناً »

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل بمجرد لفظها على كمالٍ في القوة كما تقدم في الفصل الآنف . ولكون القوة قوتين اي قوة الى الوجود وقوة الى الفعل يقال لكمال كلتيهما فضيلة . غير ان القوة الى الوجود هي من جهة الهيولى التي هي موجودٌ بالقوة والقوة الى الفعل هي من جهة الصورة التي هي مبدأُ الفعل اذ انما « يفعل كل شيء من حيث هو بالفعل » والبدن في تركيب الانسان هو بمنزلة الهيولى والنفس بمنزلة الصورة . اما البدن فالانسان يشارك فيه سائر الحيوانات ومثله في ذلك القوى المشتركة بين النفس والبدن وانما ينفرد الانسان بتلك القوى التي هي خاصةٌ بالنفس وهي القوى الناطقة ولذلك فالفضيلة الانسانية التي عليها كلامنا لا يمكن اختصاصها بالبدن بل انما تختص بما هو خاصٌّ بالنفس فقط ومن ثمَّه فالفضيلة الانسانية لا تفيد نسبةً الى الوجود بل الى الفعل ولذلك كان من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكةً فعلية

اذاً اجيب على الاول بان طريقة الفعل تتبع حال الفاعل لان كل فاعلٍ انما يفعل ما يشبهه ولذا لما كانت الفضيلة مبدأً لفعلٍ ما وجب ان يوجد في الفاعل وجوداً سابقاً بحسب الفضيلة حالٌ مشابهة لها . والفضيلة تفعل فعلاً مرتباً ولذلك كانت الفضيلة نفسها حالاً مرتَّبة في النفس اي باعتبار ان قواها الخاصة مترتبة نوعاً ما بينها وبالقياس الى ما هو خارجٌ عنها ولذا فالفضيلة من حيث هي حالٌ ملائمة للنفس تشبه الصحة والجمال اللذين هما حالان مطابقتان لمقتضى البدن

لكنه لا ينتفي بذلك كون الفضيلة مبدأً للفعل

وعلى الثاني بان الفضيلة المتجهة الى الوجود ليست خاصةً بالانسان بل انما يختص بهِ الفضيلة المتجهة الى افعال العقل التي هي خاصةٌ بالانسان

وعلى الثالث بانه لما كان جوهر الله هو فعله كان اعظم شبه للانسان بالله في فعلٍ ما ولذلك كانت السعادة او الغبطة التي بها يكون الانسان اشد شبهاً بالله والتي هي غاية الحيوة البشرية قائمة بالفعل كما مرَّ في مب ٣ف ٢

ألفصلُ الثالثُ

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة صالحة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة ان تكون ملكةً صالحة فان الخطيئة تُعتبَر دائماً شرًّا · وهي ايضاً لها فضيلة [1] كقوله في ١ كور ١٥ : ٥٦ « قوة الخطيئة هي الشريعة » فاذاً ليست الفضيلة دائماً ملكة صالحة

٢ وايضاً ان الفضيلة اي القدرة بازاء القوة · والقوة لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً كقوله في اش ٥ : ٢٢ « ويلٌ للذين هم جبابرة في شرب الخمر وذوو بأسٍ في مزج المسكر » فاذاً الفضيلة ايضاً تتعلق بالخير والشر

٣ وايضاً قال الرسول في ٢ كور ١٢ : ٩ « قوتي تكمل بالضعف » والضعف شرٌّ · فالفضيلة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٦ « ليس احدٌ يشك في ان الفضيلة تجعل النفس في غاية الصلاح » وقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً »

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال القوة كما تقدم في ف ١ ولذا كانت فضيلة كل شيء تُقدَّر بغاية ما تبلغ اليه قوته كما في كتاب السماء ١ م

(١) المراد بالفضيلة هنا ما يشمل القدرة والقوة ايضاً

١١٦ · وغاية ما تبلغ اليهِ كل قوة يجب ان تكون حسنة لان كل شرٍّ يدل على نقص ٍ ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ق ٤ مقا ٢٢ » كل شرّ فانه ضعيف » ولذا يجب ان تقال فضيلة كل شيءٍ بالقياس الى الخير. وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي هي ملكة فعلية هي ملكةٌ صالحة وفاعلة الخير

اذًا اجيب على الاول بان الاشرار يوصفون بالحسن مجازًا كما يوصفون بالكمال فيقال لصٌّ كامل ولصٌّ حسنٌ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢١ · وعلى هذا النحو ايضاً يوصفون بالفضيلة مجازاً وبهذا الاعتبار يقال ان قوة الخطيئة الشريعة اي من حيث ان الخطيئة تجد في الشريعة سبيلاً الى ازديادها وبلوغها على نحوٍ ما الى غاية قوتها

وعلى الثاني بان شر السكر والافراط في شرب الخمر قائمٌ في نقص ترتيب العقل وقد يتفق ان يوجد مع نقص العقل قوةٌ سافلة كاملة الى ما هو من جنسها ولو كان في ذلك ما ينافر العقل او يُخِلُّ بترتيبهِ· وكمال هذه القوة بسبب ما يقارنه من نقص العقل لا يجوز ان يقال له فضيلة انسانية

وعلى الثالث بانه كلما كان العقل اقدر على غلبة او تحمل ضعف البدن والاجزاء السافلة ظهر انه اكمل ولذلك يقال ان القوة الانسانية التي تُسنَد الى العقل تكمل بالضعف اي بضعف البدن والاجزاء السافلة لا بضعف العقل

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الحد الذي يُجعل للفضيلة هل هو مستقيم

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحد الذي يُجعَل عادةً للفضيلة وهو كونها « كيفية ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة ولا يستعملها احدٌ بسوءٍ ويفعلها الله فينا بدوننا » غير مستقيم لان الفضيلة هي صلاح الانسان اذ انها هي التي تجعل صاحبها صالحًا· وليس يقال صلاحٌ صالحٌ كما لا يقال ايضاً بياضٌ ابيض·

فما يقال اذن من ان الفضيلة كيفية صالحة غير مستقيم

٢ وايضاً ليس فصلٌ اعمَّ من جنسه لكونه مقسماً له · والخير والصلاح اعم من الكيفية لانه يساوق الموجود · فلا يجب اذن اخذه في حد الفضيلة على انه فصلٌ للكيفية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ٣ « ما يوجد اولاً فينا وهو غير مشترك بيننا وبين الحيوانات العجم فهو يرجع الى الذهن » ومن الفضائل ما يختص بالاجزاء الغير الناطقة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ · فاذاً ليس كل فضيلةٍ كيفية ذهنية صالحة

٤ وايضاً يظهر ان الاستقامة ترجع الى العدالة ولذلك يقال مستقيم لمن يقال له عادلٌ · والعدالة نوعٌ من الفضيلة · فلا يصح اذن اخذ الاستقامة في حد الفضيلة في قولهم « بها تستقيم السيرة »

٥ وايضاً كل من يعجب بامرٍ فانه يستعمله بسوء · وكثيرون يعجبون بالفضيلة فقد قال اوغسطينوس في قانونه « العجب ينفث سمَّه في الافعال الصالحة ايضاً حتى يذهب باستحقاقها » فغير صحيحٍ اذن ان ليس احدٌ يستعمل الفضيلة بسوء

٦ وايضاً ان الانسان يتبرر بالفضيلة وقد قال اوغسطينوس في كلامهِ على آية يوحنا « واعظم من هذه يعمل » ما نصهُ « الذي ابدعك بدونك لا يبررك بدونك » · فقولهم اذن ان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا غير صحيحٍ

لكن يعارض ذلك نصُّ اوغسطينوس الذي من كلامهِ أُخذ الحد المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان هذا الحد جامع لحقيقة الفضيلة كلها على وجهٍ كامل فان الحقيقة الكاملة لكل شيءٍ تؤخذ من جميع عللهِ · والحد المتقدم ذكره شامل لجميع علل الفضيلة فان العلة الصورية للفضيلة ولغيرها ايًّا كان تؤخذ من الجنس والفصل وهي مأخوذة هنا في قوله كيفية صالحة فان الكيفية جنس للفضيلة

والصالح فصلٌ لها الا انه لو أُخذت الملكة التي هي الجنس القريب للفضيلة مكان الكيفية لكان الحدُّ انسب . ثم ان الفضيلة ليس لها المادة التي منها كما ليس لغيرها من العوارض بل انما لها المادة التي اليها والمادة التي فيها اي المحل . والمادة التي اليها هي موضوع الفضيلة ولم يمكن اخذه في الحد المذكور لان الفضيلة يتعين نوعها بالموضوع والمراد هنا حدُّها بالاجمال ولذلك أُخِذَ المحل مكان العلة المادية في قوله كيفية ذهنية اي في الذهن . ثم ان غاية الفضيلة هي الفعل لكونها ملكة فعلية لكن يجب ان يُعتبَر ان من الملكات الفعلية ما يتعلق دائمًا بالشر كملكات الرذائل ومنها ما يتعلق تارةً بالخير وتارةً بالشر كتعلُّق الرأْي بالحق والباطل . والفضيلة ملكةٌ تتعلق دائمًا بالخير فتمييزًا لها عمًّا يتعلق دائمًا بالشر قيل « بها تستقيم السيرة » وتمييزًا لها عمّا يتعلق تارةً بالخير وتارةً بالشر قيل « لا يستعملها احدٌ بسوءٍ » ثم ان العلة الفاعلة للفضيلة المفاضة المرادة في الحد المذكور هي الله ولذلك قيل « يفعلها الله فينا بدوننا » ولو تُرِكَ هذا القيد لكان ما بقي من الحد عامًّا في جميع الفضائل المكتسبة والمفاضة

اذًا اجيب على الاول بان اول ما يتصوره العقل هو الموجود ولذلك فكل ما نتصوره نصفه بكونه موجودًا وبالتالي بكونه واحدًا وخيرًا مما يساوق الموجود ومن ثَمّ نقول ان الذات موجود وواحدة وخيّرة وان الوحدة موجودٌ وواحدة وخيّرة ومثلها الخيرية ولا نقول ذلك في الصور الخاصة كالبياض والصحة اذ ليس كل ما نتصوره يندرج في تصوُّرنا تحت حقيقة الابيض والصحيح . الا انه يجب ان يُعتبَر انه كما يقال للعوارض والصوَر الغير القائمة بانفسها موجودات لا لان لها وجودًا بل لان شيئًا بها موجودٌ كذلك يقال لها خيّرة او واحدة لا بخيرية او وحدةٍ اخرى بل لان شيئًا بها خيرٌ او واحدٌ . فاذًا كذلك الفضيلة يقال لها خيرة او صالحة لان شيئًا بها صالحٌ

وعلى الثاني بان الخير او الصلاح الذي يؤخذ في حد الفضيلة ليس مطلق الخير الذي هو مساوق للموجود واعمّ من الكيفية بل الخير الذهني الذي ارادهُ ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ مقا ٢٢ ، « ان خير النفس هو مطابقة الشيء للذهن »

وعلى الثالث بان الفضيلة لا يجوز ان توجد في جزء غير ناطق من النفس الا باعتبار اشتراكهِ في النطق كما في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات · ولذلك كان النطق او الذهن هو المحل الخاص للفضيلة الانسانية

وعلى الرابع بان الاستقامة التي ترجع الى العدالة انما هي الاستقامة الخاصة المتعلقة بالاشياء الخارجة التي تدور عليها معاملات الانسان والتي هي موضوع العدالة الخاص كما سيأتي بيانه في مب ٦٠ ف ٣ وفي ثا · ثا · مب ٦٧ ف ١ و٢ · واما الاستقامة التي تفيد نسبة الى الغاية المقتضاة والى الشريعة الالهية التي هي نظام الارادة الانسانية على ما مرّ في مب ١٩ ف ٤ فهي عامة لكل فضيلة

وعلى الخامس بانه يجوز ان يستعمل الانسان الفضيلة بسوء باعتبار كونها موضوعاً كما اذا تألم منها او كرهها او اعجب بها لكن لا باعتبار كونها مبدأ للاستعمال بحيث يكون فعلها قبيحاً

وعلى السادس بان الفضيلة المفاضة تصدر فينا عن الله بدون فعلنا لكن لا بدون رضانا وعلى هذا المعنى يُحمل قوله « يفعلها الله فينا بدوننا » واما ما يُفعَل بنا فلا يصدره الله فينا بدون فعلنا فانه يفعل في كل ارادة وطبيعة

المبحث السادس والخمسون

في محل الفضيلة — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الفضيلة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل — ٢ هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة

في قوًى متكثرة — ٣ هل يجوز ان يكون العقل محلاً للفضيلة — ٤ هل يجوز ان تكون الغضبية والشهوانية محلاً لها — ٥ هل يجوز ان تكون القوى الادراكية الحسية محلاً لها — ٦ هل يجوز ان تكون الارادة محلاً لها

أَلفصلُ الأَولُ

في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل.

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظر ان الفضيلة لا توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل فقد قال اوغسطينوس ان الفضيلة ما بها تستقيم الحيوة. والحيوة ليست بقوة النفس بل بماهيتها · فالفضيلة اذن لا توجد في قوة النفس بل في ماهيتها

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ «الفضيلة ما تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً» وكما ان قوام الفعل بالقوة كذلك قوام صاحب الفضيلة بماهية النفس · فالفضيلة اذن ليست بقوة النفس اخصَّ منها بماهيتها

٣ وايضاً ان القوة تُجعَل في النوع الثاني من الكيفية · والفضيلة كيفية كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ ومب ٤٩ ف ١ وليس للكيفية كيفيةٌ · فالفضيلة اذن لا توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة هي مُنتهَى القوة كما في كتاب السماء ١ م ١١٦ · والمنتهى يوجد في ما هو منتهاه · فالفضيلة اذن توجد في القوة النفسانية

والجواب ان يقال ان اختصاص الفضيلة بالقوة النفسانية يمكن بيانه من ثلثة اما اولاً فمن مجرد حقيقة الفضيلة لانها تدل على كمال القوة والكمال يحصل في ما هو كمالٌ له · واما ثانياً فمن كون الفضيلة ملكة فعلية كما مرَّ في المبحث السابق ف ٢ وكل فعلٍ فانه يصدر عن النفس بقوةٍ ما · واما ثالثاً فمن كونها توهِّب للافضل والافضل هو الغاية التي هي اما فعل الشيء او شيءٌ مُدرَكٌ بالفعل الصادر عن القوة · فالفضيلة الانسانية اذن توجد في القوة النفسانية وجودها

في المحل

اذاً اجيب على الاول بان الحيوة تطلق على معنيين فقد يراد بها احياناً وجود الحي وبهذا المعنى ترجع الى ماهية النفس التي هي مبدأ الوجود الحي وقد يراد بها فعل الحي اي السيرة وبهذا المعنى يقال ان الحيوة تستقيم بالفضيلة من حيث يفعل بها الانسان افعالاً مستقيمة

وعلى الثاني بان الخير اما غاية او يقال بالقياس الى الغاية ولذلك لما كان خير الفاعل قائماً بالفعل كان ايضاً جعل الفضيلة الفاعل صالحاً يرجع الى الفعل وهكذا يرجع الى القوة

وعلى الثالث بانه يقال ان عرضاً يوجد في عرض آخر على انه محل له لا لأن العرض يستطيع بنفسه ان يكون محلاً لعرض آخر بل لانه يحل في الجوهر بواسطة عرض آخر كحلول اللون في الجسم بواسطة السطح ولذلك يقال ان السطح محل للون · وبهذا المعنى يقال ان القوة النفسانية محل للفضيلة

الفصل الثاني

في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكثرة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكثرة فان الملكات تعرف بالافعال · والفعل الواحد يصدر على انحاء مختلفة عن قوى مختلفة كما يصدر المشي عن العقل من حيث هو مدبر وعن الارادة من حيث هي محركة وعن القوة المحركة من حيث هي منفذة · فاذاً كذلك يجوز ان توجد ملكة الفضيلة الواحدة في قوى متكثرة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها ثلثة العلم والارادة وثبات الفعل · والعلم يرجع الى العقل والارادة ترجع الى قوة الارادة · فاذاً يجوز ان توجد الفضيلة في قوى متكثرة

٣ وايضاً ان الحكمة في العقل لكونها « الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله» كما في الخلقيات لـ ٦ب٥ وهي ايضاً في الارادة لانه يمتنع وجودها مع الارادة الفاسدة كما في الكتاب المذكور ب ١٢ . فاذاً يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوّتين

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل. ويمتنع قيام عرض واحد بمحال كثيرة . فيمتنع اذن وجود الفضيلة الواحدة في قوى نفسانية متكثرة

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيئين على نحوين احدهما ان يكون في كليهما على السواء وعلى هذا يستحيل وجود فضيلةٍ واحدة في قوتين لان تغاير القوى يعتبر بحسب تغاير الاحوال العامة في الموضوعات وتغاير الملكات يُعتبَر بحسب تغاير الاحوال الخاصة ولذلك فحيث تتغاير القوى تتغاير الملكات ايضاً ولا يُعكَس . والثاني ان يكون فيهما لا على السواء بل مع ترتُّبٍ وعلى هذا يجوز ان ترجع فضيلة واحدة الى قوى متكثرة فتكون في احداها بالاصالة وتتصل الى القوى الأُخر بطريق الانتشار او بطريق التهيئة باعتبار ان احداها تتحرك من الاخرى وان احداها تستفيد من الاخرى

اذاً اجيب على الاول بان الفعل الواحد لا يجوز ان يرجع الى قوىً مختلفة على السواء و باتحاد الرتبة بل باختلاف الاعتبارات واختلاف الرتبة

وعلى الثاني بان العلم يشترط للفضيلة الخلقية من حيث ان الفضيلة الخلقية تفعل على مقتضى العقل المستقيم واما من جهة ماهيتها فهي قائمة بالقوة الشوقية

وعلى الثالث بان الحكمة توجد حقيقةً في العقل على انهُ محلها لكنها لا بد لها من استقامة الارادة باعتبار كونها مبدأً لها كما سيأتي في الفصل التالي وفي مب ٥٧ ف ٤

الفصلُ الثالثُ

في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس محلاً للفضيلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥ «كل فضيلةٍ فهي محبة» ومحل المحبة ليس العقل بل القوة الشوقية فقط · فالعقل اذن ليس محلاً لفضيلةٍ

٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بالخير كما يتضح مما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ · والخير ليس موضوعاً للعقل بل للقوة الشوقية · فمحلُّ الفضيلة اذن ليس العقل بل القوة الشوقية

٣ وايضاً ان الفضيلة «هي التي تجعل صاحبها صالحاً» كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ · والملكة المكملة العقل لا تجعل صاحبها صالحاً اذ ليس يقال للانسان صالحٌ بسبب العلم او الصناعة · فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان الذهن هو اخص ما يطلق عليه العقل · ومحلُّ الفضيلة هو الذهن كما يظهر من حد الفضيلة الذي تقدم ذكرهُ في المبحث الآنف ف ٤ · فالعقل اذن محلٌّ للفضيلة

والجواب ان يقال قد تقدم في الموضع المذكور ان الفضيلة ملكةٌ يستعملها الانسان في الخير · والملكة تتعلق بالفعل الحسن على نحوين اولاً من حيث يحصل بها للانسان قوةٌ على الفعل الحسن كما يحصل له بعلم النحو قوةٌ على اجتناب الخطا في الكلام الآن علم النحو لا يعصم الانسان دائماً بالفعل عن الخطإ في كلامهِ فقد يرتكب الناحي العجمة او اللحن في الكلام وقس عليه سائر العلوم والفنون وثانياً من حيث ان الملكة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تجعل صاحبها يحسن استعمال القوة ايضاً كالعدالة فانها لا تجعل صاحبها ذا ارادةٍ مستعدة لفعل العدل فقط بل تجعلهُ يضاً ان يفعل بعدلٍ · ولأن الخير على مثال الموجود ايضاً لا يقال لهُ شيءٌ مطلقاً

باعتبار ما بالقوة بل باعتبار ما بالفعل يقال للانسان مطلقاً باعتبار هذه الملكات انهُ خيّرٌ ويفعل الخير لكونه عادلاً او عفيفاً مثلاً وقس على ذلك ما يشبهه . ولأن الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً يقال لهذه الملكات بوجه الاطلاق فضائل لانها تجعل الفعل حسناً بالفعل وصاحبها صالحاً بالاطلاق . واما الملكات الاولى فلا يقال لها بالاطلاق فضائل لانها لا تجعل الفعل حسناً الا بقوةٍ ما ولا تجعل صاحبها صالحاً بالاطلاق اذ لا يقال لانسانٍ انهُ صالحٌ مطلقاً من حيث هو عالمٌ او صانعٌ بل انما يقال له صالحٌ من وجهٍ كأن يقال له ناحٍ جيدٌ او صالحٌ وصانعٌ جيد ولهذا كان كثيراً ما يرد العلم والفن قسيمين للفضيلة وربما قيل لكلٍّ منهما فضيلة . اذا تقرر ذلك فمحلُّ الملكة التي يقال لها فضيلة من وجهٍ يجوز ان يكون العقل وليس العقل العملي فقط بل العقل النظري ايضاً بمعزلٍ عن كل نسبةٍ الى الارادة فهكذا الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٣ جعل العلم والحكمة والفهم والصناعة ايضاً فضائل عقلية ومحل الملكة التي يقال لها فضيلة مطلقاً لا يجوز ان يكون سوى الارادة او قوة اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة وتحقيق ذلك ان الارادة تحرك سائر القوى الأُخر التي هي ناطقة على نحوٍ ما الى افعالها كما مرَّ في مب ١٩ ف١ ولذلك فكون الانسان يفعل خيراً بالفعل انما يحدث من طريق ان له ارادة صالحة وعلى هذا فالفضيلة التي تحمل على فعل الخير بالفعل وليس بالقوة فقط يجب ان تكون اما في الارادة او في قوةٍ اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة وقد يحدث ان يتحرك العقل من الارادة كما تتحرك منها سائر القوى اذ انما يلاحظ ملاحظٌ شيئاً بالفعل لانهُ يريد ذلك ولذلك فالعقل باعتبار نسبته الى الارادة يجوز ان يكون محلاً للفضيلة المأخوذة بوجه الاطلاق وبهذا الاعتبار كان العقل النظري محلاً للايمان لان العقل يتحرك الى التصديق بالحقائق الايمانية بامر الارادة اذ ليس يؤمن احدٌ الا بارادته

وكان العقل العملي محلاًّ للحكمة لانه لما كانت الحكمة هي الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله كان يشترط لها ان يكون للانسان نسبة حسنة الى مبادىء هذا الدستور العملي وهي الغايات التي تحسن نسبة الانسان اليها باستقامة الارادة كما تحسن نسبته الى مبادىء النظريات بما للعقل الفعَّال من النور الطبيعي ولذلك فكما ان محل العلم الذي هو الدستور المستقيم للنظريات هو العقل النظري باعتبار نسبته الى العقل الفعَّال كذلك محل الحكمة هو العقل العملي باعتبار نسبته الى الارادة المستقيمة

اذًا اجيب على الاول بان المراد في كلام اوغسطينوس الفضيلة المأخوذة بالاطلاق لا لأن كل فضيلة كذلك محبةٌ بالاطلاق بل لانها تتوقف على المحبة باعتبارٍ ما اي من حيث تتوقف على الارادة التي اول عاطفة فيها المحبة كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢

وعلى الثاني بان خير كل شيء هو غايته ولذلك لما كان الحق هو غاية العقل كان ادراك الحق فعلاً حسناً للعقل فكانت الملكة المكمّنة له في ادراك الحق في النظريات او في العمليات تسمى فضيلة

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الفضيلة المأخوذة بالاطلاق

الفصلُ الرابعُ

في ان الغضبية والشهوانية هل هما محلٌّ للفضيلة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية لا يجوز ان تكونا محلاًّ للفضيلة لانهما من القوى المشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . وكلامنا الآن على الفضيلة باعتبار اختصاصها بالانسان فانه يقال لها فضيلة انسانية . فلا يجوز اذن ان تكون الفضيلة والشهوانية اللتان هما جزآن للشوق الحسي كما مرَّ في ق ١ مب ٨١ ف ٢ محلاًّ للفضيلة الانسانية

٢ وايضاً ان الشوق الحسيّ قوّة ذات آلة جسمانية . وخير الفضيلة لا يجوز ان يكون في بدن الانسان فقد قال الرسول في رو ٧ : ١٨ « اعلم ان الخير لا يسكن في جسدي » فاذاً لا يجوز ان يكون الشوق الحسي محلاً للفضيلة

٣ وايضاً قد اثبت اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥ « ان الفضيلة ليست في البدن بل في النفس لان البدن يدبرّ بالنفس فاذاً حسن استعمال البدن يرجع كلهُ الى النفس كما انهُ اذا اطاعني السائس فاحسن تدبير الخيل المتولي سياستها فرجع ذلك كلهِ اليّ » وكما ان النفس تدبر البدن كذلك العقل ايضاً يدبر الشوق الحسي . فاذاً احسن تدبير الغضبية والشهوانية يرجع كلهُ الى الجزء الناطق . والفضيلة ما تستقيم بها الحيوة كما تقدم في مب ٥٥ ف ٤ . فالفضيلة اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في الجزء الناطق فقط

٤ وايضاً ان الانتخاب هو اخصُّ افعال الفضيلة الخلقية كما في الخلقيات ك ٨ ب ١٣ . والانتخاب ليس من افعال الغضبية او الشهوانية بل من افعال العقل كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ . فالفضيلة الخلقية اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في العقل

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تُجعَل في الغضبية والعفة في الشهوانية ومن ثمَّه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان هاتين الفضيلتين « خاصتان بالاجزاء الغير الناطقة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الغضبية والشهوانية على نحوين اولاً في انفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي وبهذا الاعتبار لا يليق بهما ان تكونا محلاً للفضيلة وثانياً من حيث تشتركان في العقل من طريق ان من شأنهما ان تنقادا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون كل منهما محلاً للفضيلة الانسانية اذ انما هي مبدأ للفعل الانساني من حيث تشترك في العقل وهكذا من الضرورة ان

يُجعَل فيهما فضائل . اما انهُ يوجد فيهما بعض الفضائل فظاهرٌ فان الفعل الصادر عن قوةٍ باعتبار كونها متحركة من أُخرى لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم يكن في كلتا القوتين حسن الاستعداد للفعل كما ان فعل الصانع لا يمكن ان يكون محُكماً ما لم يكن فيهِ وفي الآلة ايضاً حسن الاستعداد للفعل فاذاً لا بدَّ في افعال الغضبية والشهوانية باعتبار كونهما متحركتين من العقل من وجود ملكة مكملة لاتقان الفعل ليس في العقل فقط بل في الغضبية والشهوانية ايضاً ولما كان حسن الاستعداد في القوة التي هي محركة متحركة يُعتبَر بحسب موافقتهِ للقوة المحركة لم تكن الفضيلة التي في الغضبية والشهوانية سوى موافقتهما الملكية للعقل

اذاً اجيب على الاول بان الغضبية والشهوانية اذا اعتُبرتا في انفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي فهما مشتركتان بيننا وبين الحيوانات العجم واما اذا اعتبرتا من حيث هما عقليتان بالمشاركة لانقيادهما للعقل فهما خاصتان بالانسان وبهذا الاعتبار يجوز ان تكونا محلاً للفضيلة الانسانية

وعلى الثاني بانه كما ان جسد الانسان ليس له في حد نفسهِ صلاح الفضيلة ولكنه يصير آلة لفعل الفضيلة من حيث نستخدم اعضاءنا للعدالة بتحريك العقل كذلك الغضبية والشهوانية ليس لهما في انفسهما صلاح الفضيلة بل بالاحرى فساد التهييج الا انهما من حيث توافقان العقل يحصل فيهما صلاح الفضيلة الخلقية

وعلى الثالث بان تدبير النفس للبدن ليس كتدبير العقل للغضبية والشهوانية فان البدن يعنو لامر النفس دون معارضة في ما من شأنهِ ان يتحرك فيهِ من النفس ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب٣ « النفس تدبر البدن بسلطان مطلق » اي كتدبير السيد لعبده ولذلك كانت كل حركة البدن تُسنَد الى النفس ومن ثم لم تكن الفضيلة في البدن بل في النفس فقط . واما الغضبية والشهوانية فلا تعنوان لامر العقل بل لهما حركات خاصة تعارضان بها العقل

احياناً ومن ثمه قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان « العقل يدبر الغضبية والشهوانية بسلطانٍ سياسي » وهو الذي يُدبّر بهِ الاحرار الذين لهم ارادة خاصة في بعض الاشياء ولهذا ايضاً يجب ان يكون في الغضبية والشهوانية فضائل يحسن بهما استعدادهما للفعل

وعلى الرابع بان الانتخاب يشتمل على امرين قصد الغاية وهذا يرجع الى الفضيلة الخلقية وايثار الواسطة المؤدية الى الغاية وهذا يرجع الى الفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب٢ و ٥ · واستقامة قصد الغاية في الانفعالات النفسانية انما تحصل عن حسن استعداد الغضبية والشهوانية ولذلك كانت الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات موجودةً في الغضبية والشهوانية والفطنة موجودة في العقل

الفصلُ الخامسُ

في ان القوى الادراكية الحسية هل هي محلٌ للفضيلة

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في القوى الادراكية الحسية الباطنة فضيلةٌ فان الشوق الحسي يجوز ان يكون محلاً للفضيلة باعتبار انقيادهِ للعقل · والقوى الادراكية الحسية الباطنة تنقاد للعقل فان الواهمة والمفكرة والحافظة تفعل بامر العقل · فيجوز اذن ان يكون في هذه القوى فضيلةٌ

٢ وايضاً كما ان الشوق الحسي يجوز ان يعوق الشوق العقلي الذي هو الارادة عن فعله او يساعده عليه كذلك يجوز للقوى المذكورة ان تعوق العقل عن فعله او تساعده عليه · فاذاً كما يجوز ان تكون الفضيلة في القوى الحسية الشوقية كذلك يجوز ان تكون في الادراكية ايضاً

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة جعل توليوس الحافظة جزءًا منها في كتابه في الخطابة فيجوز اذن ان يكون في القوة الحافظة فضيلة ومثلها سائر القوى الادراكية الباطنة

لكن يعارض ذلك ان جميع الفضائل اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات لك ٢ب١ · والفضائل الخلقية موجودة كلها في الجزء الشوقي والعقلية في العقل· فاذًا ليس في القوى الحسية الادراكية الباطنة فضيلة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية الادراكية الباطنة يُجعل فيها بعض الملكات وهذا يظهر خصوصاً من قول الفيلسوف في كتاب الذاكرة ب٢« ان تذكر شيء بعد آخر تفعل فيه العادة التي هي بمنزلة طبيعة » وليست الملكة العادية شيئًا سوى الخلق المكتسب بالعادة الذي هو على مثال الطبيعة ومن ثم قد وصف توليوس الفضيلة في كتابه في الخطابة بكونها«ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل»وما يُكتسب عند الانسان بالعادة في الذاكرة وسائر القوى الحسية الادراكية ليس ملكةً بالذات بل شيئًا معلقًا على ملكات الجزء العقلي كما مرَّ في ف٢ وفي مب٥٠ ف٤ ومع ذلك فاذا وُجد في هذا القوى بعض الملكات لم يجزْ ان يقال لها فضائل لان الفضيلة ملكة كاملة لا يُفعل بها الا الخير والصلاح فاذًا لابدَّ من وجود الفضيلة في تلك القوة التي فيها ينقضي الفعل الصالح وادراك الحق لاينقضي في القوى الحسية الادراكية بل هي بمنزلة قوى موطئة للادراك العقلي ولذلك فالفضائل التي بها يُدرَك الحق لاتوجد في مثل هذه الفضائل بل بالاحرى في العقل

اذًا اجيب على الاول بان نسبة الشوق الحسي الى الارادة التي هي الشوق العقلي نسبة المتحرك منها ومن ثم كان فعل القوة الشوقية ينقضي في الشوق الحسي ولذلك كان الشوق الحسي محلاً للفضيلة · واما القوى الحسية الادراكية فنسبتها الى العقل هي بالاحرى نسبة المحرك لان نسبة الصور المعقولة الى النفس العقلية كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس ٣م ١٨ ومن ثم كان فعل الادراك ينقضي في العقل ولذلك كان محل الفضائل العلمية في العقل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الحافظة لاتُجعَل جزءًا من الفطنة على حدّ ما يجعل النوع جزءًا من الجنس على ان تكون الحافظة فضيلة بنفسها بل لان من جملة ما يُقتضى لقوام الفطنة حسن الحافظة فتكون على نحوٍ ما بمنزلة ركن مقوّم للفطنة

الفصلُ السادسُ

في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للفضيلة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محلاً لفضيلةٍ لان ما لا يلائم القوة بما هي قوةٌ لايُقتضى له ملكةٌ · والارادة لكونها قوةً عقلية كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣م٤٢ كان من حقيقتها ان تجنح الى كل ما هو خيرٌ باعتبار العقل وهذا ما تقصد اليهِ كل فضيلةٍ اذ كل شيءٍ يشتهي طبعاً خيره فان الفضيلة « ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة للعقل » كما قال توليوس في خطابته · فالارادة اذن ليست محلاً للفضيلة

٢ وايضاً كل فضيلة فهي اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات ك١ في الباب الاخير وك٢ ب١ · ومحل الفضيلة العقلية هو العقل لا الارادة ومحل الفضيلة الخلقية هو الغضبية والشهوانية اللتان هما عقليتان بالمشاركة · فاذًا ليست الارادة محلاً لفضيلة

٣ وايضاً ان جميع الافعال الانسانية التي تتعلق بها الفضائل اراديةٌ فلو كان في الارادة فضيلة بالقياس الى بعض الافعال الانسانية لكان فيها بجامع الحجة فضيلة بالقياس الى جميع هذه الافعال وهذا يلزم عنه اما عدم وجود فضيلةٍ في قوةٍ أُخرى تعلق فضيلتين بفعلٍ واحدٍ وهذا باطلٌ · فالارادة اذن لايجوز ان تكون محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان المحرّك يجب ان يكون اعظم كمالاً من المتحرك ·

والارادة تحرك الغضبية والشهوانية · فهي اذن احرى بان تكون محلاً للفضيلة من الغضبية والشهوانية

والجواب ان يقال لما كانت القوة تُستكمل بالملكة لاجل الفعل كانت انما تفتقر الى الملكة المكملة لاجل حسن الفعل (وهي الفضيلة) حيث لم تكن كافية لذلك بمجرد حقيقتها · وحقيقة كل قوة تُعتبر بالقياس الى الموضوع · فاذًا لما كان موضوع الارادة هو خير العقل المعادل للارادة كما مرّ في مب ١ ف ٢ ومب ١٣ ف ٢ لم تكن الارادة مفتقرةً في ذلك الى فضيلةٍ مكملة · واما اذا عُرِضَ على الارادة خيرٌ مجاوزٌ لنسبة المريد اما بالقياس الى النوع الانساني كله (كالخير الالهي الذي يفوق حدَّ الطبيعة البشرية) او بالقياس الى الشخص (كخير القريب) كانت الارادة تفتقر في ذلك الى الفضيلة ولذلك كانت هذه الفضائل التي تسوق محبة الانسان الى الله او الى القريب توجد في الارادة على انها محلها كالمحبة والعدالة ونحوهما

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الفضيلة التي تسوق الى خير المريد نفسه كالعفة والشجاعة المتعلقتين بالانفعالات البشرية ونحوهما كما يتضح مما مرّ قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقلي بالمشاركة ليس الغضبية والشهوانية فقط بل القوة الشوقية بالاجمال كما في الخلقيات ك ١ في الباب الاخير · والقوة الشوقية تندرج تحتها الارادة · ولذلك فاذا كان في الارادة فضيلة فهي خلقيةٌ · لم تكن لاهوتية كما سياتي بيانه في مب ٦٢

وعلى الثالث بان بعض الفضائل تتعلق بخير الانفعال المعتدل مما هو خاصٌّ بهذا الانسان او ذاك ولا افتقار في هذه الى وجود فضيلة في الارادة اذ يكفي لذلك طبيعة القوة كما تقدم في جرم الفصل بل انما يُفتقر اليه في تلك الفضائل

التي تتعلق بخير اجنبي

ألبحثُ السابعُ والخمسونَ

في تمايز الفضائل العقلية — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل واولاً في الفضائل العقلية وثانياً في الفضائل الخلقية وثالثاً في الفضائل اللاهوتية اما الاول فيبحث فيه عن ست مسائل — ١ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل — ٢ هل هي ثلاث اي الحكمة والعلم والعقل — ٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة — ٤ في ان الفطانة هل هي فضيلة ممايزة للصناعة — ٥ في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان — ٦ في ان اصالة الراي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة

الفصلُ الاولُ

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكات العقلية النظرية ليست فضائل فان الفضيلة ملكةٌ فعلية كما مرَّ في مب ٥٥ ف٢ ٠ والملكات النظرية ليست فعلية فان النظري قسيمٌ للعملي اي الفعلي ٠ فاذاً ليست الملكات العقلية النظرية فضائل

٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بما يصير الانسان بهِ سعيداً لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما في الخلقيات ك١ ب٩ ٠ والملكات العقلية لا تتعلق بالافعال البشرية او بغيرها من الخيرات الانسانية التي بها يكتسب الانسان السعادة بل بالامور الطبيعية والالهية ٠ فاذاً لا يجوز ان يقال لهذه الملكات فضائل

٣ وايضاً ان العلم ملكةٌ نظرية ٠ والعلم والفضيلة متمايزان تمايز الجنسين المختلفين اللذين ليس احدهما مندرجاً تحت الآخر كما يظهر مما قاله الفيلسوف في الجدل ك٤ ب٢ ٠ فالملكات النظرية اذن ليست فضائل

لكن يعارض ذلك ان الملكات النظرية وحدها تتعلق بالضروريات التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه وقد جعل الفيلسوف في الخلقيات ك٦ب١ بعض الفضائل العقلية في جزء النفس الذي يلاحظ الضروريات التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه · فاذاً الملكات العقلية النظرية فضائل

والجواب ان يقال لما كانت كل فضيلةٍ انما تقال بالقياس الى الخير كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ كان يقال للملكة فضيلةٌ باعتبارين كما مرَّ في مب ٦ ٥ف ٣ اولاً لكونها تولي القوة على حسن الفعل وثانياً لانها تولي مع هذه القوة حسن الاستعمال ايضاً وهذا خاصٌّ بتلك الملكات الراجعة الى القوة الشوقية فقط كما مرَّ في الموضع المتقدم ذكره لان القوة الشوقية في النفس هي التي تبعث على استعمال جميع القوى والملكات فاذاً لما كانت الملكات العقلية النظرية لا تكمّل القوة الشوقية ولا ترجع اليها بوجهٍ بل انما ترجع الى القوة العقلية وتكملها جاز ان يقال لها فضائل من حيث تولي القوة على الفعل الحسن الذي هو ملاحظة الحق لان هذا هو الفعل الحسن الذي للعقل لكنها لا يقال لها فضائل بالاعتبار الثاني اي من حيث تبعث على حسن استعمال القوة او الملكة لان الانسان متى حصلت له ملكة العلم النظري لا يحصل عنده بمجرد ذلك ميلٌ الى استعمالهِ بل انما يصير بهِ قادراً على ملاحظة الحق في ما صار عالماً بهِ واما استعمال ما حصل لهُ من العلم فانما يحصل له بتحريك الارادة ومن ثَمَّ كانت الفضيلة التي تستكمل بها الارادة كالمحبة او العدالة تولي ايضاً حسن استعمال هذه الملكات النظرية وعلى هذا يجوز ان تكون افعال هذه الملكات ايضاً ثوابيةً اذا صدرت عن المحبة كقول غريغوريوس في ادبياته ك٦ب١٨ « القوة النظرية اعظم استحقاقاً للثواب من القوة العملية »

اذاً اجيب على الاول بان الفعل فعلان ظاهرٌ وباطنٌ فالعملي او الفعلي الذي

هو قسيمٌ للنظري يؤخذ من الفعل الظاهر الذي لا تتعلق بهِ الملكة النظرية ولكنها مع ذلك تتعلق بفعل العقل الباطن الذي هو النظر في الحق وهي بهذا الاعتبار ملكة فعلية

وعلى الثاني بان الفضيلة تعلق ببعض الاشياء على ضربين اما على ان تلك الاشياء موضوعات لها وبهذا المعنى لا تتعلق هذه الفضائل النظرية بما يصير الانسان بهِ سعيدًا الا ان يراد الدلالة بالباء على العلة المؤثرة او على موضوع السعادة الكاملة وهو الله الذي هو الموضوع الاعظم لنظر العقل واما على ان تلك الاشياء افعالٌ لها وبهذا المعنى تتعلق الفضائل العقلية بما يصير به الانسان سعيدًا اولاً لان افعال هذه الفضائل يجوز ان تكون ثوابية كما تقدَّم قريبًا وثانيًا لانها ابتداء للسعادة الكاملة القائمة بالنظر الى الحق كما اسلفنا في مب ٣ ف ٨

وعلى الثالث بان العلم انما هو قسيم للفضيلة باعتبارها الثاني الذي بحسبهِ ترجع الى القوة الشوقية

ألفصلُ الثاني

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتعقل

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان قسمة الفضائل العقلية النظرية الى ثلاثٍ اي الحكمة والعلم والتعقل غير صحيحة فان النوع لا يجب ان يكون قسيمًا للجنس « والحكمة نوعٌ من العلم » كما في الخلقيات ك٦ ب٧ . فالحكمة اذن لا يجب ان تُجعَل قسيمة للعلم في عدد الفضائل العقلية

٢ وايضًا ان تمايز القوى والملكات والافعال الذي يُعتَبر بحسب الموضوعات انما يُعتَبر اصالة بحسب علة اي حقيقة الموضوع الصورية كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٤ ف ٢ فالملكات المختلفة اذن لا يجب تمايزها باعتبار موضوعها المادي بل باعتبار علة موضوعها الصورية . ومبدأ البرهان هو علة العلم بالنتائج فاذًا ليس

يجب ان يُجعَل تعقل المبادئ ملكةً او فضيلةً مغايرةً للعلم بالنتائج

٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية انما هي ما كانت في الناطق بماهيته . والعقل النظري ايضاً كما يستدل بالقياس البرهاني كذلك يستدل بالقياس الجدلي . فاذاً كما يُجعل العلم الحاصل عن القياس البرهاني فضيلةً عقلية نظرية كذلك يجعل الظن ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب٣ و٦ و٧ حصر الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل

والجواب ان يقال ان الفضيلة العقلية النظرية هي التي بها يستكمل العقل النظري في ملاحظة الحق كما تقدم في الفصل السابق فان هذا هو فعله الحسن والحق يُنظَر فيه على نحوين اما على انه بيّنٌ بنفسه او على انه بيّنٌ بغيره فما كان بيّناً بنفسه فهو بمنزلة المبدإ ويدركه العقل بالبداهة ولذلك فالملكة التي بها يستكمل العقل في ملاحظة هذا الحق يقال لها التعقل الذي هو ملكة المبادئ وما كان من الحق بيّناً بغيره فلا يُدركه العقل بالبداهة بل بالنظر وهو بمنزلة المنتهى وهذا يحتمل معنيين احدهما ان يكون الاخير في جنس والثاني ان يكون الاخير بالقياس الى المعرفة البشرية باسرها . ولما كان المتأخر في بيانه لنا متقدماً وابين بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ١ م٢ و٣ كان الأخير بالقياس الى المعرفة البشرية باسرها اولاً ومعروفاً للغاية بالقياس الى الطبيعة والموكول اليه النظر في هذا هو الحكمة التي تنظر في العلل العالية كما في الالهيات ك ١ ب١ و٢ ولذلك فهي تحكم في جميع الاشياء وترتبها على ما ينبغي لان الحكم الكامل والكلي لا يمكن حصوله الا بالارتقاء الى العلل الأُولى . واما الاخير في هذا الجنس من المعلومات او ذاك فالعقل يستكمل فيه بالعلم ولهذا كانت ملكات العلوم تختلف باختلاف اجناس المعلومات مع ان الحكمة ليست الا واحدة

اذًا اجيب على الاول بان الحكمة نوعٌ من العلم من حيث تشتمل على ما هو مشتركٌ بين جميع العلوم اي من حيث تبرهن على النتائج من المبادىء الا انها لما كانت منفردة عن سائر العلوم من حيث تحكم على جميع الاشياء وليس باعتبار النتائج فقط بل باعتبار المبادىء الاولى ايضاً كانت فضيلةً اكمل من العلم

وعلى الثاني بانهُ متى تعلقت القوة او الملكة بحقيقة الموضوع الصورية في فعلٍ واحدٍ لم تتمايز الملكات او القوى بحسب حقيقة الموضوع الصورية والموضوع المادي فان القوة الباصرة بعينها مثلاً ترى اللون والنور الذي هو علة رؤْية اللون ويُرَى معهُ في وقتٍ واحدٍ . واما مبادىء البرهان فيجوز ملاحظتها على حيالها دون ملاحظة النتائج معها ويجوز ايضاً ملاحظتها مع النتائج باعتبار انها تنتهي الى النتائج . فالنظر في المبادىء على هذا النحو الثاني يرجع الى العلم الذي ينظر في النتائج ايضًا واما النظر في المبادىء في انفسها فهو الى التعقل . فاذًا من احسن نظر اعتباره وجد ان هذه الفضائل الثلاث لا تتمايز بينها على السواء بل هي مترتبة بينها على نحوٍ ما كما يعرض في الكل القوّيّ الذي بعض اجزائه اكمل من بعضٍ كما ان النفس الناطقة اكمل من الحساسة والحساسة اكمل من النباتية فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على ان هذا اصلٌ أعلى منهُ وكلاهما يتوقفان على الحكمة على انها هي الاصل الأعلى الذي يندرجان تحتهُ من حيث تحكم على مبادىء العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها

وعلى الثالث بان ملكة الفضيلة تتعلق بالخير على وجه التعيين ولا تتعلق اصلاً بالشرّ كما مرَّ في مب ٥٥ ف٣و٤ وخير العقل هو الحق وشره هو الباطل فلا يقال اذن فضائل عقلية الا لتلك الملكات التي يقال بها دائمًا الصدق ولا يقال بها الكذب ابدًا . واما الاعتقاد والظن فيحتملان الصدق والكذب ولذلك ليسا فضيلتين عقليتين كما في الخلقيات ك٦ ب٣

الفصلُ الثالثُ

في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الصناعة ليست فضيلة عقلية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب١٨ و١٩ « ليس احدٌ يسيء استعمال الفضيلة » وقد يسيء بعض الناس استعمال الصناعة · لجواز ان يأتي الصانع بحسب علم صناعته فعلاً قبيحاً · فالصناعة اذن ليست فضيلة

٢ وايضاً ليس للفضيلة فضيلةٌ · والصناعة لها فضيلة كما في الخلقيات ك٦ ب ٥ : فليست اذن فضيلةً

٣ وايضاً ان الصنائع الحرّة افضل من الصنائع الآلية · وكما ان الصنائع الآلية عملية كذلك الصنائع الحرّة نظرية · فاذاً لو كانت الصناعة فضيلةً عقلية لوجب جعلها في جملة الفضائل النظرية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٣ و٤ جعل الصناعة فضيلةً ولم يذكرها مع ذلك في جملة الفضائل النظرية التي جعل محلها الجزء العلمي من النفس

والجواب ان يقال ليست الصناعة شيئاً سوى « دستور سديد لاتيان بعض الاعمال » التي ليس صلاحها مع ذلك قائماً بكيفية تعلُّق الشوق الانساني بها بل بكون العمل الذي يؤتَى صالحاً في نفسه فان الصانع من حيث هو صانعٌ لا يُمدَح باعتبار الارادة التي بها يأتي العمل بل باعتبار كيفية العمل الذي ياتيه فتكون الصناعة في الحقيقة ملكةً عملية ولكنها تتفق مع الملكات النظرية في شيء لان من شأن الملكات النظرية ايضاً اعتبار كيفية حالة الشيء الذي تنظر فيه في نفسه لا اعتبار كيفية نسبة الشوق الانساني اليه فعلى صاحب علم المساحة ان يقيم البرهان على الحق ولا فرق بعد ذلك في كيفية حاله باعتبار القوة الشوقية

بين ان يكون راضياً او غضبان كما لا فرق في ذلك عند الصانع ايضاً على ما تقدم . ولذلك كانت الصناعة تتضمن حقيقة الفضيلة كما تتضمنها الملكات النظرية اي من حيث ان الصناعة كالملكة النظرية في انها لا تفعل فعلاً حسناً من جهة الاستعمال مما هو خاصٌ بالفضيلة المكملة الشوق بل من جهة القوة على حسن الفعل فقط

اذًا اجيب على الاول بانه متى أتى ذو صناعةٍ بصناعتهِ عملاً قبيحاً لم يكن ذلك عمل الصناعة بل منافياً لها كما انه لو كذب العالم بالحق لم يكن ما يقوله مطابقاً لعلمهِ بل منافياً له فاذًا كما ان العلم يتعلق دائماً بالخير على ما تقدم في الفصل الآنف كذلك الصناعة ايضاً وبهذا الاعتبار يقال لها فضيلة الا ان الفرق بينها وبين الفضيلة الكاملة انها لا تفعل حسن الاستعمال بل لا بدَّ فيها لذلك من امرٍ آخر ولو كان حسن الاستعمال لا يمكن ان يكون من دون الصناعة

وعلى الثاني بانهُ لما كان لا بد لحسن استعمال الانسان من الارادة الصالحة التي تستكمل بالفضيلة الخلقية قال الفيلسوف ان للصناعة فضيلة اي خلقية من حيث يقتضي لحسن استعمالها فضيلة خلقية فواضحٌ ان الصانع يميل بالعدالة التي بها تصير الارادة مستقيمة الى رعاية الامانة في عمله

وعلى الثالث بان في النظريات ايضاً ما يحصل بطريق العمل كتركيب القياس او الكلام المناسب او الحساب او التقدير ولذا كانت جميع الملكات النظرية التي تتعلق بهذه الافعال العقلية يقال لها على وجه التشبيه صنائع حرّة تمييزاً لها عن تلك الصنائع التي تتعلق بالافعال الحاصلة بالبدن والتي هي على نحوٍ ما عبدية من حيث ان البدن يخضع للنفس خضوع العبد والانسان باعتبار النفس حرٌّ . واما تلك العلوم التي لا تتعلق بشيءٍ من هذه الافعال فيقال لها علوم بالاطلاق لا صنائع والصنائع الحرّة وان كانت اشرف لا يجب ان تكون حقيقة

الصناعة التي بها

ألفصلُ الرابعُ

في ان الفطنة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفطنة ليست فضيلة مغايرة للصناعة فان الصناعة دستورٌ سديد لبعض الاعمال · واختلاف الجنس في الاعمال ليس يخرج شيئًا عن حقيقة الصناعة فهنالك صنائع مختلفة تتعلق باعمال مختلفة جدًّا · فاذًا لما كانت الفطنة ايضًا دستورًا سديدًا للاعمال يظهر انهُ يجب ان يقال لها ايضًا صناعة

٢ وايضًا ان الفطنة اكثر مشاركةً للصناعة من الملكات النظرية لان كلتيهما تتعلق بما يمكن ان يكون على نحوٍ آخر كما في الخلقيات ك٦ب٤و٥ · وبعض الملكات النظرية يقال لها صنائع · فالفطنة اذن احق بان يقال لها صناعة

٣ وايضًا من شان الفطنة حسن الراي والمشورة كما في الكتاب المتقدم ذكره ب٥ · وقد يكون الراي والمشورة في بعض الصنائع على ما في الخلقيات ك٣ب٣ كما في فن الحرب والادارة والطب · فالفطنة اذن ليست مغايرة للصناعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فرق بين الفطنة والصناعة في الخلقيات ك٦ب٥

والجواب ان يقال حيثما تغايرت حقيقة الفضيلة وجب ان تكون الفضائل متغايرة فقد تقدم في ف١ وفي مب ٥٦ ف٣ ان بعض الملكات تحصل لها حقيقة الفضيلة من حيث تفيد قوة حسن الفعل فقط وبعضها يحصل لها ذلك من حيث تفيد قوة حسن الفعل واستعماله ايضًا · والصناعة تفيد قوة حسن الفعل فقط لانها لا تتعلق بالشوق واما الفطنة فانها لا تفيد قوة حسن الفعل

فقط بل استعماله ايضاً لتعلقها بالشوق من حيث تقتضي تقدم استقامتهِ ووجه هذه التفرقة ان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات والفطنة دستورٌ سديدٌ للمفعولات · وبين الصنع والفعل فرقٌ فان الصنع حَدَثٌ متعدٍ الى موضوع خارج كالبناء والقطع ونحوهما والفعل حَدَثٌ مستقرٌ في الفاعل كالابصار والارادة ونحوهما كما في الالهيات ك٩م١٦ فتكون نسبة الفطنة الى هذه الافعال الانسانية التي هي استعمال القوى والملكات كنسبة الصناعة الى الصنع الخارج لان كلتيهما كمال عقلي بالنسبة الى ما تقاس اليهِ · وكمال العقل واستقامته في النظريات يتوقف على المبادىء التي عليها يبني العقل القياس كما تقدم في ف٢ من ان العلم يتوقف على التعقل الذي هو ملكة المبادىء ويقتضي تقدم وجوده · والغايات في الافعال الانسانية بمنزلة المبادىء في النظريات كما في الخلقيات ك ٧ب ٨ ولذا كان لابد للفطنة التي هي دستورٌ سديد للمفعولات من حسن استعداد الانسان للغايات وهذا انما يتم له باستقامة الشوق فكان لابد للفطنة من الفضيلة الخلقية التي بها يصير الشوق مستقيماً واما خير الصناعيات فليس بخير الشوق الانساني بل هو خير الاعمال الصناعية نفسها ولذلك لم تكن الصناعة تتوقف على استقامة الشوق ومن ثمَّ كان الصانع الذي يخطىء بارادته أحمدُ من الذي يخطىء بغير ارادته بخلاف الفطنة فان الخطأ الارادي أقدح فيها من الخطإ الغير الارادي لان استقامة الارادة من حقيقة الفطنة وليست من حقيقة الصناعة وبذلك يتضح ان الفطنة فضيلة مغايرة للصناعة

اذاً اجيب على الاول بان اختلاف الجنس في الصناعيات خارج كله عن الانسان فلا تختلف بهِ حقيقة الفضيلة واما الفطنة فانها دستورٌ سديدٌ للافعال الانسانية فتختلف بها حقيقة الفضيلة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الفطنة انما هي اكثر مشاركةً للصناعة من الملكات النظرية

باعتبار المحل والموضوع فكلتاهما توجد في المفكرة وتتعلق بما يمكن ان يكون على حال أخرى واما الصناعة فهي اكثر مشاركةً للملكات النظرية في حقيقة الفضيلة منها للفطنة كما يظهر مما تقدم في الفصل السابق

وعلى الثالث بان مشورة الفطنة تتعلق بما يرجع الى حيوة الانسان باسرها والى غاية الحيوة الانسانية القصوى واما مشورة بعض الصنائع فانما تتعلق بما يرجع الى الغايات الخاصة بهذه الصنائع ومن ثم فبعض الناس باعتبار ما لهم من حسن الراي والمشورة في امور الحرب والملاحة يقال لهم قادة او رُبّانيون فُطُنٌ ولا يقال لهم فُطُنٌ على الاطلاق بل انما يقال ذلك لمن يحسنون الرأي والمشورة في ما يجدي نفعاً على الحيوة باسرها

الفصلُ الخامسُ

في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الفطنة ليست فضيلة ضرورية لصلاح الحيوة فان نسبة الفطنة الى المفعولات التي بحسبها تعتبر حيوة الانسان كنسبة الصناعة الى المصنوعات التي هي دستورها السديد لان الفطنة هي دستور الافعال السديد كما في الخلقيات ك٦ ب٥ · والصناعة انما هي ضرورية لصنع المصنوعات لا بعد صنعها · فاذاً كذلك الفطنة ليست ضرورية لصلاح حيوة الانسان بعد حصوله على الفضيلة بل ربما كانت ضرورية لبلوغه الى الفضيلة فقط

٢ وايضاً ان الفطنة بها يحصل لنا حسن الرأي والمشورة كما في الموضع المذكور من الخلقيات · والانسان لا يفعل بحسن رأيه فقط بل بحسن رأي الغير ايضاً فاذاً ليس ضرورياً لصلاح حيوة الانسان ان يكون ذا فطنة بل يكفي لذلك ان يمتثل آراء ذوي الفطنة

٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية هي التي تحمل الانسان على قول الصدق

وتجنب الكذب دائماً · وليس ذلك من شان الفطنة في ما يظهر اذ ليس من شأن الانسان ان لا يخطىء اصلاً في رأيه في ما ينبغي فعله لان ما يفعله الانسان يجوز ان يكون على حالٍ أخرى وعليه قوله في حك ٩ : ١٤ « ان افكار البشر ذات احجام و بصائرنا غير راسخة » فيظهر اذن ان الفطنة لا يجب ان تُجعَل فضيلة عقلية

لكن يعارض ذلك ان الفطنة جعلت في حك ٨:٧ في جملة الفضائل الضرورية للحيوة الانسانية فقد قيل هناك عن الحكمة الالهية « تعلم العفة والفطنة والعدل والقوة التي لاشيء انفع منها للناس في هذه الحيوة »

والجواب ان يقال ان الفطنة فضيلة في غاية الضرورة للحيوة الانسانية · فان صلاح الحيوة قائم بصلاح العمل وليس يكفي لصلاح عمل الانسان ماهية ما يفعله بل يشترط له ايضاً كيفية فعله لهاي ان يفعل عن انتخاب مستقيم لا عن حدة او انفعالٍ فقط ولما كان الانتخاب يتعلق بالواسطة المؤدية الى الغاية كان لا بد لاستقامته من امرين الغاية المحمودة والواسطة الملائمة لها · فالغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بالفضيلة التي يستكمل بها الجزء الشوقي الذي موضوعه الخير والغاية والواسطة الملائمة للغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بملكة العقل لان الراي والانتخاب اللذين يتعلقان بالوسائط المؤدية الى الغاية من افعال العقل فلا بد اذن من حصول فضيلة عقلية في العقل يستكمل بها فيحسن نظره في الوسائط المؤدية الى الغاية وهذه الفضيلة هي الفطنة · فالفطنة اذن فضيلة ضرورية لصلاح الحيوة

اذاً اجيب على الاول بان خير الصناعة لا يُعتَبر في الصانع بل في المصنوع لان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات · والصنع المتعدي الى موضوع خارج ليس كمالاً للصانع بل للمصنوع كما ان الحركة هي فعل المتحرك والصناعة تتعلق بالمصنوعات · واما خير الفطنة فيُعتَبر في الفاعل الذي كماله نفس الفعل فان

الفطنة دستورٌ سديد للمفعولات كما تقدم في الفصل الآنف ولذلك لايشترط في الصناعة ان يحسن الصانع فعله بل ان ياتي عملاً حسناً وانما يشترط حسن عمل المصنوع كحسن قطع السكين او حسن نشر المنشار لو كان من شان هذه الآلة ان تفعل لاان تنفعل اذ ليست ربّة فعلها ولذلك لم تكن الصناعة ضرورية لصلاح حيوة الصانع بل لصنعه مصنوعاً حسناً وحفظه فقط واما الفطنة فضرورية لصلاح حيوة الانسان وليس لصيرورته صالحاً فقط

وعلى الثاني بانهُ متى فعل الانسان شيئاً حسناً لا برأي نفسهِ بل برأي غيرهِ لم يكن فعلهُ بالغاً حد الكمال مطلقاً باعتبار العقل المدبّر لهُ وباعتبار الشوق المحرّك اليهِ . ومن ثم فاذا فُعِلَ على هذا النحو شيءٌ حسن لم يكن فعلهُ حسناً بالاطلاق وصلاح الحياة قائم بحسن الفعل

وعلى الثالث بان صدق العقل العملي مغايرٌ في الاعتبار لصدق العقل النظري كما في الكتاب المتقدم ذكرهُ ب ٥ فان صدق العقل النظري قائمٌ بمطابقة العقل للخارج ولكون العقل ليس معصوماً عن الخطإِ في مطابقتهِ الخارج في الحوادث بل في الضروريات فقط لم يكن شيءٌ من الملكات النظرية المتعلقة بالحوادث فضيلةً عقليةً بل انما يكون ذلك في الضروريات فقط . واما صدق العقل العملي فقائمٌ بمطابقتهِ للشوق المستقيم وهذه المطابقة لا محلّ لها في الضروريات التي لا تحدث بارادة الانسان بل انما محلها في الحوادث التي يمكن ان نفعلها سواءٌ كانت افعالاً داخلة او مصنوعات خارجة ولهذا انما تُجعَل للعقل العملي فضيلةٌ باعتبار الحوادث فقط فتجعل الصناعة باعتبار المصنوعات والفطنة باعتبار الافعال

الفصل السادس

في ان اصالة الرأي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر انهُ لا يصحُّ الحاق اصالة الرأي والحذق وجودة الحس بالفطنة فان اصالة الرأي هي ملكة حسن الرأي كما في الخلقيات ك ٦ ب٩ · وحسن الرأي انما هو الى الفطنة كما في الكتاب المذكور ب ٥ · فاذاً ليست اصالة الرأي فضيلة ملحقة بالفطنة بل هي الفطنة بعينها

٢ وايضاً من شأن الاعلى ان يحكم على الادنى فالفضيلة العليا اذن في ما يظهر ما كان فعلها الحكم · والحذق هو ملكة جودة الحكم · فهو اذن ليس فضيلةً ملحقة بالفطنة بل فضيلة أصلية

٣ وايضاً كما ان الحكم يتعلق بامور مختلفة كذلك الرأي يتعلق بامور مختلفة · وجميع ما يتعلق بهِ الرأي يجعل لهُ فضيلة واحدة وهي اصالة الرأي · فاذاً ليس يجب ان يجعل لجودة الحكم على ما ينبغي فعلهُ فضيلةٌ اخرى غير الحذق وهي جودة الحس

٤ وايضاً ان توليوس جعل في خطابتهِ للفطنة ثلاثة اجزاء اخرى وهي تذكُّر الماضي وادراك الحاضر والعناية بالمستقبل ومقروبيوس في كلامهِ على حلم شيبان جعل ايضاً للفطنة اجزاء اخرى كالحيطة ودماثة الخلق ونحوها · فاذاً ليس ينبغي في ما يظهر الحاق هذه الفضائل وحدها بالفطنة

لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب٩ و١٠ و١١ حيث أَلحق بالفطنة هذه الفضائل الثلاث

والجواب ان يقال ما كان من القوى المترتبة آصل فعلاً فهو آصل والافعال الانسانية يدور عليها ثلاثة افعال عقلية اولها الرأي والثاني الحكم والثالث الامر فالاولان هما فعلا العقل النظري اللذان هما النظر والحكم لان الرأي انما هو

نظرٌ وبحثٌ والثالث خاصٌّ بالعقل العملي من حيث هو فعليٌّ لان العقل لا يأمر بما لا تصل اليهِ طاقة الانسان وواضحٌ ان الفعل الاصل في ما تصل اليهِ طاقة الانسان هو الامر الذي بهِ تتصرف سائر الافعال ولذا كانت الفضيلة الآمرة بالخير وهي الفطنة فضيلة أصل يُلحق بها اصالة الرأي وهي ملكة جودة الرأي والحذق وجودة الحس وهما ملكتا الحكم اللتان سيأتي الكلام على الفرق بينهما قريباً على انها فضائل ثانوية

اذاً اجيب على الاول بان الفطنة هي ملكة حسن الرأي لا لأن حسن الرأي فعلها مباشرةً بل لانها تكمل هذا الفعل بواسطة الفضيلة الخاضعة لها وهي اصالة الرأي

وعلى الثاني بان الحكم في ما يجب فعلهُ يُنظَر فيهِ الى شيءٍ آخر ايضاً فقد يحكم انسانٌ حكماً مستقيماً بوجوب فعل شيءٍ ولكن حكمهُ هذا لا ينفذ كما ينبغي فهو انما يحصل لهُ الكمال الاقصى متى أمر العقل كما ينبغي بما يجب فعلهُ

وعلى الثالث بان كل شيءٍ يُحكَم عليهِ بمبادئهِ وليس يُبحَث عن شيءٍ بمبادئهِ لانهُ متى أُدرِكَت مبادئهُ لم يبقَ محلٌّ لفعل البحث بل يكون قد حصل المطلوب ولذلك كان حسن الرأي الى فضيلةٍ واحدةٍ وجودة الحكم الى فضيلتين فان التمايز ليس يحصل بالمبادئ العامة بل بالمبادئ الخاصة ومن ثمه كان العلم الجدلي في النظريات واحداً في الجميع والعلوم البرهانية التي من شأنها الحكم على الاشياء تختلف باختلاف موضوعاتها · والحذق وجودة الحس يتمايزان بحسب الاصول المختلفة التي يُبنى عليها الحكم فان الحذق يبني حكمهُ في ما يجب فعلهُ على الشريعة العامة وجودة الحس تبني حكمها على الفطرة الطبيعية في ما لا تتناولهُ الشريعة العامة كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ثا · ثا · مب ١ ٥ ف ٤

وعلى الرابع بان التذكر والادراك والعناية وكذا ايضاً الحيطة ودماثة الخلق

ونحوها ليست فضائل مغايرة للفطنة بل هي بمثابة اركانٍ لها من حيث يقتضيها كلها كمال الفطنة · ويوجد ايضاً للفطنة اقسامٌ محلية اي انواعٌ كالفطنة الاقتصادية والادارية ونحوها · الا ان تلك الثلاثة تشبه ان تكون اجزاءً قوّية للفطنة لان نسبتها كنسبة التابع الى الاصيل وسيأتي الكلام على ذلك في ثا · ثا · مب ٥١

المبحثُ الثامنُ والخمسونَ

في التمايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في الفضائل الخلقية واولاً في التمايز بينها وبين الفضائل العقلية وثانياً في تمايزها باعتبار موضوعها وثالثاً في تمايز امهاتها عن سائرها · اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل كل فضيلةٍ خلقيةٌ — ٢ في ان الفضيلة الخلقية هل هي متمايزة للعقلية — ٣ في ان قسمة الفضيلة الى عقلية وخلقية هل هي وافية — ٤ في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن العقلية — ٥ في ان الفضيلة العقلية هل يجوز بالعكس انفرادها عن الخلقية

الفصلُ الاولُ

هل كل فضيلةٍ خلقيةٌ

يُتخطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان كل فضيلةٍ خلقيةٌ فان الفضيلة الخلقية تقال من الخلق اي العادة · ونحن نقدر ان نعتاد على افعال جميع الفضائل · فاذاً كل فضيلةٍ خلقية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ان الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية قائمة في الوسط الذهني · ويظهر ان كل فضيلةٍ ملكةٌ انتخابية اذ نقدر ان نفعل افعال كل فضيلة عن انتخاب ولان كل فضيلة قائمة على نحوٍ ما في الوسط الذهني كما سيجيءُ بيانهُ في مب ٦٤ ف ٢ و٣ و٤ · فاذاً كل فضيلةٍ خلقيةٌ

٢ وايضاً قال توليوس في خطابته « الفضيلة ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة

للعقل » ولما كان الغرض من كل فضيلةٍ انسانية خير الانسان وجب ان تكون موافقة للعقل لان خير الانسان قائمٌ بالمطابقة للعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ ق٤ مقا ٢٢ ٠ فاذاً كل فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات « ليس المراد من كلامنا على الاخلاق كون الانسان حكيماً او عاقلاً بل كونه حليماً او عفيفاً » ٠ فاذاً ليس الحكمة والتعقل خلقيين وهما مع ذلك فضيلتان كما تقدم في المبحث الآنف ف ٢ ٠ فاذاً ليست كل فضيلةٍ خلقيةً

والجواب ان يقال لا بد لوضوح هذه المسئلة من النظر في معنى الخلق فنعلم حينئذٍ ماهية الفضيلة الخلقية فالخلق له معنيان فقد يراد به العادة كقوله في اع ١٥ : ١ « لم تختتنوا على خلق (اي عادة) موسى فلا تستطيعون ان تخلصوا» وقد يراد بهِ ميلٌ طبيعيٌ او اشبه بالطبيعي الى فعل شيءٍ و باعتبار هذا المعنى يقال ان للحيوانات العجم ايضاً بعض الاخلاق وعليه قوله في ٢ مكا ١١ : ١١ «حملوا على الاعداء بخلق الاسود وصرعوهم » وقوله ايضاً في مز ٦٧ «المُسكِن المتحدي الاخلاق بيتاً» وهذان المعنيان لا يختلف بهما اللفظ شيئاً عند اللاتين بخلافه عند اليونان فان «إيتوس» الذي يحاذيه عندنا mos اي الخلق قد يلفظ اوله طويلاً ويُكتَب حينئذٍ بحرف « إيتا »وقد يلفظ قصيراً ويُكتَب حينئذٍ بحرف «إبسيلون » ٠ والفضيلة الخلقية تقال من الخلق بمعنى الميل الطبيعي او الاشبه بالطبيعي الى فعل شيءٍ وهذا المعنى يقرب منهُ المعنى الآخر اي معنى العادة لان العادة تستحيل على نحوٍ ما الى طبيعة وتُحدِث ميلاً شبيهاً بالطبيعي وواضحٌ ان الميل الى الفعل من شأن القوة الشوقية التي تحرك جميع القوى الى الفعل كما يتضح مما تقدم في مب ١٩ ف ١ ولذلك فليس كل فضيلة يقال لها خلقية بل انما يقال ذلك للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط ٠

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على الخلق باعتبار دلالته على العادة

وعلى الثاني بانه يجوز فعل كل فعلٍ من افعال الفضيلة عن انتخاب واما الانتخاب المستقيم فانما يفعله الفضيلة التي محلها القوة الشوقية من النفس فقط فقد مرَّ في مب١٣ف١ ان الانتخاب فعل القوة الشوقية فاذاً الملكة الشوقية التي هي مبدأ الانتخاب هي التي تستكمل به دون سواها القوة الشوقية وان جاز تعلق الانتخاب بافعال الملكات الأُخر

وعلى الثالث بان الطبيعة هي مبدأ الحركة كما في الطبيعيات ك٢م٣ والتحريك الى الفعل خاصٌّ بالقوة الشوقية . فتشبه اذن بالطبيعة في موافقة العقل خاصٌّ بالفضائل القائمة في القوة الشوقية

الفصلُ الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل هي ممايزة للفضيلة العقلية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال يظهر ان الفضيلة الخُلقية ليست ممايزة للفضيلة العقلية فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١ب٢١ « الفضيلة هي صناعة حسن السلوك » والصناعة فضيلة عقلية . فالفضيلة الخلقية اذن ليست ممايزة للفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان كثيرين اخذوا العلم في حدّ الفضائل الخلقية فقد حدَّ بعضهم الثبات بانه علم او ملكة ما ينبغي او لا ينبغي الاستقرار عنده وبعضهم حدَّ القداسة بانها علمٌ يجعل صاحبه اميناً وحافظاً ما يجب لله . والعلم فضيلةٌ عقلية . فاذاً ليس يجب تمييز الفضيلة الخلقية عن العقلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة نفسه ك١ ب ٦ « الفضيلة دستورٌ سديد وكامل » وهذا يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب الاخير من

ك٦ من الخلقيات · فاذًا ليست الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية

٤ وايضاً ليس شيء ممايزاً لما يؤخذ في حدّه · والفضيلة العقلية تؤخذ في حد الفضيلة الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية قائمة في الوسط بدستور معين على حسبما يعيّنه الحكيم » وهذا الدستور المستقيم الذي يعيّن وسط الفضيلة الخلقية يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات · فالفضيلة الخلقية اذن ليست ممايزة للعقلية

لكن يعارض ذلك قوله في الباب الاخير من ك١ من الخلقيات « تنقسم الفضيلة باعتبار هذا الفرق لانّا نقول ان بعض هذه الفضائل عقلية و بعضها خلقية »

والجواب ان يقال ان المبدأ الاول لجميع الافعال الانسانية هو العقل وماعداه من المبادىء ايًا كان فانهُ ينقاد نوعاً ما للعقل لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فان بعضها ينقاد لامره مطلقاً دون ادنى معارضة كاعضاء البدن اذا كانت موجودةً معاً على حالتها الطبيعية لانهُ متى امر العقل اليد او الرجل تحركت بداهةً الى الفعل وعلى هذا قول الفيلسوف في السياسة ك١ ب٣ « النفس تدبر البدن بسلطانٍ مطلق » اي كتدبير السيد لعبدهِ الذي ليس له حق على معارضته · اذا تمهّد ذلك فبعضهم ذهب الى ان جميع ما في الانسان من المبادىء الفعلية هو كذلك بالنسبة الى العقل ولو صح هذا لكان كافياً لكمال العقل في حسن الفعل ولاستلزم كون محل الفضيلة هو العقل فقط اذ انما هي ملكة نستكمل بها لحسن الفعل فتكون كل الفضائل عقلية وهذا مذهب سقراط الذي قال ان جميع الفضائل حِكَمٌ على ما في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات ولهذا كان يقول ان الانسان لا يمكن ان يخطأ مع العلم بل كل من يخطأ فانما يخطأ لجهله · على ان هذا القول مبنيٌّ على تقدير امرٍ باطلٍ لان القوة الشوقية لا تعنو لامر العقل مطلقاً بل مع

نوعٍ من المعارضة ولهذا قال الفيلسوف في السياسة ك١ب٣ « العقل يلي امر القوة الشوقية بسلطانٍ سياسي » اي بالسلطان الذي يلي به والٍ امر الاحرار الذين لهم ان يعارضوا في بعض الاشياء وعلى هذا قول اوغسطينوس في كلامهِ على مز ١١٨: ١٢ « قد يتقدم العقل احياناً فيبطئ حدوث المعلول او لا يحدث اصلاً » من حيث انهُ قد يحدث بانفعالات الجزء الشوقي او ملكاته ان يتعطل استعمال العقل في بعض الاحوال الجزئية وبهذا الاعتبار يصدق على نحوٍ ما ما قال سقراط من انهُ لا يقع الخطأُ مع العلم اذا اريد بالعلم ما يشمل استعمال العقل في المنتخبات الجزئية فليس يشترط اذًا لحسن فعل الانسان حسن استعداد العقل فقط بملكة الفضيلة العقلية بل حسن استعداد القوة الشوقية ايضاً بملكة الفضيلة الخلقية فاذاً كما ان الشوق مغايرٌ للعقل كذلك الفضيلة الخلقية مغايرة للفضيلة العقلية وعلى هذا فكما ان الشوق مبدأٌ للفعل الانساني باعتبار اشتراكهِ في العقل نوعاً من الاشتراك كذلك الملكة الخلقية تتضمن حقيقة الفضيلة باعتبار موافقتها للعقل

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس يطلق بالاجمال الصناعة على كل دستورٍ سديد فيدخل فيها ايضاً الفطنة التي هي دستورٌ سديدٌ للمفعولات كما ان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات وعلى هذا فقولهُ ان الفضيلة هي صناعة حسن السلوك يصدق بالذات على الفطنة وبالمشاركة على سائر الفضائل باعتبار كون الفطنة مدبرة لها

وعلى الثاني بان تلك الحدود على اختلاف واضعيها صادرةٌ عن مذهب سقراط فيجب تفسيرها على ما تقدم في الجواب السابق من الكلام على الصناعة

وكذا يجاب على الثالث

وعلى الرابع بان قيد الدستور السديد الذي يقال باعتبار الفطنة ليس يؤخذ

في حد الفضيلة الخلقية على انهُ ركنٌ ذاتيٌّ لها بل باعتبار ان جميع الفضائل الخلقية توصف به بطريق المشاركة من حيث ان الفطنة تدبر جميع الفضائل الخلقية

الفصلُ الثالثُ

في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي وافية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة الفضيلة الانسانية الى خلقية وعقلية غير وافية فان الفطنة في ما يظهر واسطةٌ بين الفضيلة الخلقية والعقلية فهي تُجعَل في عداد الفضائل العقلية كما في الخلقيات ك٦ ب٣ و٥ وتجعل ايضاً من الجميع بالعموم في عداد امهات الفضائل الاربع التي هي خلقية كما سياتي بيانه في مب ٦١ ف١ · فاذاً قسمة الفضيلة الى عقلية وخلقية دون جعل واسطة بينهما ليست وافية

٢ وايضاً ان الامساك والثبات والصبر ايضاً لا تُعدُّ من الفضائل العقلية وهي ايضاً ليست فضائل خلقية اذ ليست وسائط بين الانفعالات بل تتزايد فيها الانفعالات · فاذاً قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية

٣ وايضاً ان الايمان والرجاء والمحبة فضائل · ولكنها ليست فضائل عقلية فان الفضائل العقلية خمسٌ فقط وهي العلم والحكمة والتعقل والفطنة والصناعة كما مرَّ في مب٥٧ ف٢و٣ و٤ وليست ايضاً فضائل خلقية اذ لا تتعلق بالانفعالات التي تتعلق بها على الوجه الاخص الفضيلة الخلقية · فاذاً قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب١ ان الفضيلة فضيلتان عقلية وخلقية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الانسانية ملكة يستكمل بها الانسان لحسن الفعل · ومبدأ الافعال الانسانية في الانسان لا يعدو امرين وهما العقل والشوق

اذ هما المحركان في الانسان كما في كتاب النفس ٣م ٤٨ وما يليه فاذاً كل فضيلة انسانية يجب ان تكون مكملة لاحد هذين المبداين فان كانت كمالاً للعقل النظري او العملي فهي عقلية او كمالاً للقوة الشوقية فهي خلقية فيلزم عن ذلك ان كل فضيلة انسانية لا تعدو ان تكون عقلية او خلقية

اذاً اجيب على الاول بان الفطنة باعتبار ماهيتها فضيلة عقلية ولكنها باعتبار موضوعها تشارك الفضائل الخلقية لانها دستورٌ سديدٌ للمفعولات كما مرَّ في مب ٥٧ ف٤ وبهذا الاعتبار تُجعَل في جملة الفضائل الخلقية

وعلى الثاني بان الامساك والثبات ليسا كمالين للقوة الشوقية الحسية يدل على ذلك ان صاحبهما تكثر عنده الانفعالات المتطرفة فلو كان الشوق الحسي مستكملاً بملكة تجعله موافقاً للعقل لما كان الامر كذلك ولكنهما كمالان للقوة العقلية التي تقي بها الانفعالات لئلا ينحطَّ شأنها الا انهما ليسا فضيلتين لان الفضيلة العقلية التي تجعل العقل مستقيماً من جهة الخلقيات لا بد ان يتقدمها شوقٌ مستقيمٌ الى الغاية حتى يستقيم بذلك العقل من جهة المبادىء اي الغايات التي عليها يبني قياسه وليس شيءٌ من ذلك في ذي الامساك وذي الثبات . وايضاً فان الفعل الصادر عن قوتين لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم تكن كلتا القوتين مستكملة بالملكة المقتضاة لذلك كما ان الفاعل الذي يفعل بآلة لا يصدر عنهُ فعلٌ كاملٌ اذا لم يكن استعداد الآلة حسناً ولو كان الفاعل الاصيل كاملاً وعلى هذا فاذا لم يكن الشوق الحسي الذي تحركهُ القوة العقلية كاملاً لا يصدر عنهُ فعلٌ كاملٌ ولو كانت القوة العقلية كاملة فلا يكون مبدأُ الفعل فضيلة ولذلك فالامساك عن الملاذ والثبات في الشدائد ليسا فضيلتين بل شيئاً ادنى من الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب١ و٩

وعلى الثالث بان الايمان والرجاء والمحبة اعلى من الفضائل الانسانية لانها

فضائل في الانسان من حيث جُعِلَ مشتركاً في النعمة الالهية

الفصلُ الرابعُ

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية لان الفضيلة الخلقية «ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة للعقل» كما قال توليوس في ك٢ من الاختراع. والطبيعة وان وافقت عقلاً محركاً اعلى لا يجب اتصاله بها في واحدٍ بعينه كما هو ظاهرٌ في الموجودات الطبيعية الغير الناطقة. فيجوز اذاً ان يوجد في انسانٍ فضيلة خلقية على مثال الطبيعة باعثة على موافقة العقل وان لم يكن عقل ذلك الانسان مستكملاً بالفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان الانسان يستكمل له بالفضيلة العقلية استعمال العقل. وقد يتفق لمن يكون استعمال العقل ضعيفاً عندهم ان يكونوا ذوي فضيلة وحائزين رضى الله. فيظهر اذن انهُ يجوز انفراد الفضيلة الخلقية عن الفضيلة العقلية

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تميل بصاحبها الى حسن الفعل. ولبعض الناس ميلٌ طبيعي الى حسن الفعل حتى من دون حكم العقل. فاذاً يجوز انفراد الفضائل الخلقية عن الفضيلة العقلية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ١٢ ب١ «ان سائر الفضائل اذا لم تفعل بالفطنة ما تشتاق اليه لا يمكن ان تكون فضائل» والفطنة فضيلة عقلية كما تقدم في المبحث الآنف ف٤. فاذاً لا يمكن انفراد الفضائل الخلقية عن الفضائل العقلية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن بعض الفضائل العقلية كالحكمة والعلم والصناعة الا انه يمتنع انفرادها عن التعقل والفطنة اما امتناع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة فلأن الفضيلة الخلقية ملكة انتخابية

اي فاعلة لحسن الانتخاب ولا بد لحسن الانتخاب من امرين احدهما قصد الغاية على ما ينبغي وهذا يتم بالفضيلة الخلقية التي تميل بالقوة الشوقية الى الخير الموافق للعقل وهو الغاية المقتضاة والثاني ان يمد الانسان على وجهٍ مستقيم الى الوسائط المؤدية الى الغاية وهو لا يتم الا بالعقل الذي يشير ويحكم ويامر على وجهٍ مستقيم وهذا يرجع الى الفطنة وما يلحقها من الفضائل كما مرّ في المبحث الانف ف٤ و٥ و٦ فاذاً يمتنع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة · وهكذا يمتنع ايضاً انفرادها عن التعقل اذ بالتعقل تُدرَك المبادئ الفطرية في النظريات والعمليات وعلى هذا فكما ان لدستور السديد في النظريات باعتبار صدوره عن المبادئ الفطرية يجب ان يكون مسبوقاً بتعقل المبادئ كذلك الفطنة ايضاً لكونها دستوراً سديداً للمفعولات

اذاً اجيب على الاول بان ميل الطبيعة في الموجودات الغير الناطقة يحصل دون انتخاب فليس العقل شرطاً ضرورياً له واما ميل الفضيلة الخلقية فانما يحصل مع انتخاب فلا بدّ لكماله من استكمال العقل بالفضيلة العقلية

وعلى الثاني بان صاحب الفضيلة لا يجب ان يكون استعمال العقل قوياً فيه بالنسبة الى كل شيء بل بالنسبة الى ما يجب فعله بحسب الفضيلة فقط وهكذا يكون استعمال العقل قوياً في كل ذي فضيلة والذي تظهر عليهم السذاجة لخلوّهم من الدهاء العالمي يجوز ان يكونوا ذوي فطنة كقوله في متى ١٠:١٦ «كونوا حكماء كالحيات وبسطاء كالحمام»

وعلى الثالث بان الميل الطبيعي الى خير الفضيلة هو بدء للفضيلة وليس فضيلة كاملة فان هذا الميل كلما كان اكمل جاز ان يكون اشدّ خطراً ما لم يصاحبه العقل المستقيم الذي به يحصل الانتخاب المستقيم لما يلائم الغاية المقتضاة كالفرس الراكض اذا كان اعمى فانه كلما زاد ركضاً كان اشدّ عثاراً وناله جراحٌ اكثر ·

ولذلك فالفضيلة الخلقية وان لم تكن عقلاً مستقيماً كما قال سقراط الا انها ليست موافقة فقط للعقل المستقيم من حيث تميل بصاحبها الى ما يطابقه كما قال الافلاطونيون بل يجب ايضاً ان تكون مقارنة له كما قال ارسطو في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات

ألفصلُ الخامسُ

في أن الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الفضيلة العقلية يجوز ان تنفرد عن الفضيلة الخلقية لان كمال المتقدم لا يتوقف على كمال المتأخر . والعقل متقدم على الشوق الحسي ومحرّك له . فاذاً الفضيلة العقلية التي هي كمال للعقل لا تتوقف على الفضيلة الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية . فاذاً يجوز انفرادها عنها

٢ وايضاً ان الخلقيات هي موضوع الفطنة كما ان المصنوعات هي موضوع الصناعة . والصناعة يجوز انفرادها عن موضوعها كانفراد الصانع عن الحديد . فاذاً كذلك يجوز انفراد الفطنة عن الفضائل الخلقية مع كونها اشد مقارنة لها من سائر الفضائل العقلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة «مستقيمة الراي» كما في الخلقيات ك٦ ب٩ . وكثير ممن ليس فيهم فضائل خلقية مستقيمو الرأي . فيجوز اذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

لكن يعارض ذلك ان ارادة فعل القبيح مقابلة اصالةً للفضيلة الخلقية وليست مقابلة لما يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية . والخطأ الاختياري مقابلٌ للفطنة كما في الخلقيات ك٦ ب٥ . فيمتنع اذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

والجواب ان يقال ان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية واما الفطنة فيمتنع انفرادها عنها وتحقيق ذلك ان الفطنة دستور

سديد للمفعولات ليس بالمعنى الكلي فقط بل ايضاً بالمعنى الجزئي الذي فيه تحصل الافعال والدستور السديد يقتضي من قبله مبادئ يصدر عنها · والدستور الذي يتعلق بالجزئيات لا يجب ان يصدر عن المبادئ الكلية فقط بل عن المبادئ الجزئية ايضاً اما المبادئ الكلية فيحكم الانسان عليها حكماً مستقيماً بادراك المبادئ الفطري الذي به يدرك الانسان انه لا ينبغي فعل شيء من الشر او بعلم عملي ايضاً الا ان هذا لا يكفي لاستقامة حكمه على الجزئيات فقد يحدث احياناً ان هذا المبدأ الكلي المدرك بالفطرة او بالاكتساب يفسد في بعض الافعال الجزئية بانفعال ما كما ان صاحب الشهوة اذا تغلبت عليه شهوته يرى ما يشتهيه خيراً ولو كان منافياً للحكم العقلي الكلي ولهذا فكما ان الانسان يستعد لاستقامة الحكم على المبادئ الكلية بالتعقل الفطري او بملكة العلم كذلك لابدّ لاستقامة حكمه على المبادئ الجزئية للمفعولات التي هي الغايات من استكماله ببعض الملكات التي بها تصير استقامة الحكم على الغاية طبيعية له على نحوٍ ما وهذا يتم بالفضيلة الخلقية لان صاحب الفضيلة يحكم على غاية الفضيلة حكماً مستقيماً لان كلاً يرى الغاية على حسب حاله كما في الخلقيات ك٣ ب٥ فاذاً لابد لدستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة ان يكون الانسان ذا فضيلة خلقية

اذاً اجيب على الاول بان العقل باعتبار تصوره الغاية متقدمٌ على الشوق اليها الا ان الشوق الى الغاية متقدمٌ على العقل باعتبار استدلاله لانتخاب الوسائط المؤدية اليها وهذا يرجع الى الفطنة كما ان تعقل المبادئ في النظريات ايضاً مبدأ للقياس العقلي

وعلى الثاني بان حكمنا على الصناعيات بالحسن او القبح لا يُعتَبر بحسب استعداد شوقنا لحكمنا على الغايات التي هي مبادئ الخلقيات بل بحسب نظر العقل

فقط ولذلك فالصناعة لاتقتضي الفضيلة المكمّلة الشوق كما تقتضيها الفطنة

وعلى الثالث بان الفطنة ليست مستقيمة الراي فقط بل مستقيمة الحكم والامر ايضاً وهذا يستحيل ما لم يرتفع مانع الانفعالات المفسدة لحكم الفطنة وامرها وهذا يتم بالفضيلة الخلقية

أَلبحثُ التاسعُ والخمسون

في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانفعالات — وفيهِ خمسة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الفضائل الخلقية . ولكون الفضائل خلقية التي تدور على الانفعالات تتمايز بحسب اختلاف الانفعالات يجب النظر اولاً بالاجمال في نسبة الفضيلة الى الانفعال وثانياً في تمايز الفضائل الخلقية باعتبار الانفعالات . اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال — ٢ هل يجوز مجامعتها للانفعال — ٣ هل يجوز مجامعتها للالم — ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات — ٥ هل يمكن وجود فضيلة خلقية دون انفعال

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال

يُتخطَّى الى الاول بان يقال يظهر ان الفضيلة الخلقية انفعال لان الوسط مجانس للاطراف . والفضيلة الخلقية وسط بين الانفعالات . فهي اذن انفعال

٢ وايضاً ان الفضيلة والرذيلة لتضادّهما مندرجتان تحت جنسٍ واحدٍ . وبعض الانفعالات يقال لها رذائل كالحسد والغضب . فاذاً كذلك بعض الانفعالات فضائل

٣ وايضاً ان الرحمة انفعالٌ اذ هي الم من شر الغير كما مرَّ في مب ٣٥ ف ٨ . وقد دعاها شيشرون الخطيب المصقع فضيلةً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ . فاذاً يجوز ان يكون الانفعال فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ « ليست الانفعالات فضائل ولا شروراً »

والجواب ان يقال يمتنع ان تكون الفضيلة الخلقية انفعالاً وبيان ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلأن الانفعال حركة للشوق الحسي كما مرّ في مب ٢٢ ف ٣ والفضيلة الخلقية ليست حركة بل مبدأ للحركة الشوقية لكونها ملكةً · واما ثانياً فلأن الانفعالات لا تتضمن في انفسها حقيقة الخير او الشر لان خير الانسان او شره انما يكون باعتبار العقل فلها اذن نسبة الى الخير والى الشر بحسب ملاءمتها او منافرتها للعقل اما الفضيلة فيمتنع فيها ذلك اذ ليس لها نسبةٌ الاّ الى الخير فقط كما مرّ في مب ٥٥ ف ٣ · واما ثالثاً فلأنه اذا سلّمنا ان لبعض الانفعالات نسبةً الى الخير فقط او الى الشر فقط باعتبارٍ ما الا ان حركة الانفعال من حيث هو انفعالٌ تبتدئ في الشوق وتنتهي في العقل الذي ينعطف الشوق الى مطابقته واما حركة الفضيلة فانها بعكس ذلك تبتدئ في العقل وتنتهي في الشوق باعتبار تحركها من العقل ومن ثمَّ قيل في حد الفضيلة الخلقية انها « ملكة انتخابية قائمة في الوسط بدستورٍ معيّن على حسبما يعينه الحكيم »

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة ليست وسطاً بين الانفعالات بماهيتها بل باثرها اي لانه بها يحصل الحال المتوسط بين الانفعالات

وعلى الثاني بانه ان اريد بالرذيلة الملكة الباعثة صاحبها على فعل الشر فواضحٌ ان ليس شيءٌ من الانفعالات رذيلةً واما ان اريد بها الخطيئة التي هي الفعل المُنكر فلا يمتنع ان يكون الانفعال رذيلةً وان يؤثر بعكس ذلك في فعل الفضيلة باعتبار منافاة الانفعال للعقل او موافقته لفعله

وعلى الثالث بان معنى قولهم الرحمة فضيلةٌ انها فعل الفضيلة من حيث ان « تلك الحركة النفسانية تخدم العقل اي متى كانت بحيث يُرعَى معها العدل سواء

استُعملت في التفضل على المحتاج او في المغفرة للتائب » كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض · اما ان اريد بالرحمة ملكة بها يستكمل الانسان ليرأف على مقتضى العقل فلا يمتنع ان تكون بهذا المعنى فضيلةً وقس عليها ما يشبهها من الانفعالات

الفصلُ الثّاني

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها الانفعال

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تجامع الانفعال فقد قال الفيلسوف في الجدل ك٤ ب٥ « الحليم من لا ينفعل والصبور من ينفعل ولا يجزع » وقس على ذلك سائر الفضائل الخلقية · فاذًا كل فضيلة خلقية مجردة عن الانفعال

٢ وايضاً ان الفضيلة ملكة نفسانية مستقيمة كصحة البدن كما في الطبيعيات ك٧ م ١٧ فيظهر اذن ان الفضيلة صحةٌ للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ · والانفعالات النفسانية يقال لها امراضٌ للنفس كما قال توليوس في الموضع المتقدم ذكرهُ · والصحة لا تجتمع مع المرض · فكذا الفضيلة ايضاً لا تجتمع مع الانفعال النفساني

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تقتضي كمال استعمال العقل حتى في الجزئيات وهو يتعطَّل ايضاً بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٥ « اللذات تفسد حكم الفطنة » · وقال سلوستيوس في كتاب كاتيلينا « لا يسهل على العقل ادراك الحق حيث يتشوَّش بها » اي بالانفعالات النفسانية · فيمتنع اذن مجامعة الفضيلة الخلقية للانفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٦ « متى فسدت الارادة فسدت هذه الحركات » اي حركات الانفعالات « ومتى استقامت لم

تكن هذه الحركات براءة من الذنب فقط بل كانت محمودة ايضاً » والفضيلة الخلقية لا تنافي شيئاً محموداً . فهي اذن لا تنافي الانفعالات بل يمكن مجامعتها لما

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك٩ب٤ فمنع الرواقيون وجود الانفعالات النفسانية في الحكيم او ذي الفضيلة واجازه المشاؤون اشياع ارسطو كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اذا رُدَّت الانفعالات الى الوسط على ان هذا الخلاف لفظيٌّ لا حقيقيٌّ كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المذكور فان الرواقيين لعدم تفرقتهم بين الشوق العقلي الذي هو الارادة والشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية لم يفرقوا بين الانفعالات النفسانية وسائر الاهواء البشرية في ان الانفعالات النفسانية حركاتٌ للشوق الحسي وما عداها من الاهواء حركاتٌ للشوق العقلي الذي يقال له الارادة كما فرق بينها في ذلك المشاؤون بل انما فرقوا بينها في ان الانفعالات تطلق عندهم على جميع الاهواء المنافية للعقل فان حصلت عن نظر وروية امتنع وجودها في الحكيم او ذي الفضيلة وان حصلت بالبداهة جاز حدوثها في ذي الفضيلة . لان « مرئيات العقل التي يسمونها صوراً خيالية قد تقع احياناً في النفس اضطراراً ومتى حصلت عن امور مخيفة حركت بالضرورة نفس الحكيم بحيث تفرق قليلاً من الخوف او تنقبض من الألم وكلاهما مشوش للعقل الذي ليس مع ذلك يقرّر هذا و يرضى به » كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ عن أولوس جيلّوس . فان اريد بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة امتنع وجودها في ذي الفضيلة بمعنى ان يكون بعد التروي راضياً بها كما قال الرواقيون وان اريد بها حركات الشوق الحسي على الاطلاق جاز وجودها في ذي الفضيلة باعتبار كونها مرتّبة من العقل وعلى هذا قول ارسطو في الخلقيات ك ٢ب٣ « لم يصِب من قال بان الفضائل هي عدم

انفعالات وسكونات لان هذا قولٌ مطلقٌ بل كان يجب ان يقول ايضاً بانها سكونات من الانفعالات التي تحدث كما لا ينبغي ومتى لا ينبغي »

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف اورد هذا المثل كما اورد كثيراً غيره في كتب المنطق لا بناءً على مذهبهِ بل بناءً على مذهب غيره فمذهب الرواقيين ان الفضائل لا تجتمع مع الانفعالات النفسانية وهذا قد ابطلهُ الفيلسوف بقوله في الموضع المتقدم ذكره ان الفضائل ليست عدم انفعالات · ويجوز ان يكون المراد بقوله الحليم لا ينفعل انهُ لا ينفعل انفعالاً غير مرتّب

وعلى الثاني بان تلك الحجة وجميع ما يشبهها من الحجج التي اوردها على ذلك توليوس في الموضع المشار اليهِ في الاعتراض انما تنهض على الانفعالات بمعنى الاهواء الغير المرتبة

وعلى الثالث بان الانفعال السابق حكم العقل اذا تغلب على العقل فرضي بهِ عطّل رأيهُ وحكمه اما اذا كان لاحقاً له على انهُ حاصلٌ بامر العقل فانهُ يساعد على انفاذ امرهِ

الفصلُ الثالثُ

هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تجامع الألم فان الفضائل هي آثار الحكمة كقوله في حك ٨:٧ « لانها (اي الحكمة الالهية) تعلم العفة والعدل والفطنة والقوة » وقد قيل بعد ذلك « ليس في معاشرة الحكمة مرارةٌ » فيمتنع اذن مجامعة الفضائل للألم

٢ وايضاً ان الألم يمنع من الفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب١٣ وك١٠ ب٥ وما يمنع من الفعل الصالح ينافي الفضيلة · فالألم اذن ينافي الفضيلة

٣ وايضاً ان الألم مرض للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك٤ . ومرض النفس يضاد الفضيلة التي هي صلاح حال النفس . فالألم اذن مضادٌ للفضيلة فلا يجوز اجتماعهما

لكن يعارض ذلك ان المسيح كان كاملاً بالفضيلة . وقد وجد فيهِ الألم فقد قال في متى ٢٦ : ٣٨ « نفسي حزينةٌ حتى الموت » فيجوز اذن مجامعة الألم للفضيلة

والجواب ان يقال ان الرواقيين جعلوا في نفس الحكيم ثلاثة إوْبَاثِيَاس اي ثلاثة انفعالات محمودة بدلاً من ثلاثة انفعالات مذمومة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ فجعلوا فيه اللذة بدل الشرَه والسرور بدل الطرب والاحتراس بدل الجبن !!! بدل الألم ثم منعوا ان يكون في نفسهِ شيء لوجهين — الاول كون الالم يتعلق بالشر الذي حدث وهم يمنعون حدوث شرٍّ للحكيم لانهم زعموا انه كما ان خير الانسان منحصرٌ في الفضيلة وهو ليس في شيء من الخيرات البدنية كذلك شره منحصرٌ في الرذيلة التي يمتنع وجودها في ذي الفضيلة الا ان هذا باطل اولاً لانهُ لما كان الانسان مركباً من نفس وجسد كان ما يعين على حفظ حيوة البدن خيراً للانسان لكن ليس خيره الاعظم اذ قد يسيء استعمالهُ فكان الشر المضادّ لهذا الخير يجوز ان يوجد في الحكيم ويحدث ألماً معتدلاً . وثانياً لانهُ وان امكن ان يكون ذو الفضيلة براء من الكبائر الا انهُ ليس احدٌ براء من الصغائر كقولهِ في ١ يو ١ : ٨ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئةٌ فانَّا نضلُّ انفسنا » . وثالثاً لان ذا الفضيلة وان لم يكن فيهِ خطيئة فربما كان فيهِ خطيئةٌ حيناً ما فيتألم من ذلك تألماً محموداً كقوله في ٢ كور ٧ : ١٠ « الغم بحسب رضى الله ينشيء توبةً للخلاص » . ورابعاً لانهُ يجوز ايضاً ان يتألم تألماً محموداً من خطيئة الغير وعلى هذا فالفضيلة الخلقية تحتمل معها الألم كما تحتمل معها سائر الانفعالات المعتدلة بالعقل — والثاني كون الألم يتعلق بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل

كما ان اللذة تتعلق بالخير الحاضر والشوق يتعلق بالخير المستقبل والتذاذ الانسان بالخير الحاصل او شوقهُ الى تحصيل الخير الغير الحاصل او احتراسهُ ايضاً من الشر المستقبل يجوز ان يرجع الى الفضيلة اما انكسار نفس الانسان بالشر الحاضر مما يحصل بالألم فيظهر انهُ مضادٌ مطلقاً للعقل فيمتنع مجامعته للفضيلة · على ان هذا ايضاً باطلٌ فمن الشرور ما يجوز ان يكون حاضراً عند ذي الفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف ويكرههُ العقل فيتبع الشوق الحسي كراهية العقل في تألمهِ من ذلك الشر لكن على وجهٍ معتدلٍ بحسب حكم العقل · وموافقة الشوق الحسي للعقل ترجع الى الفضيلة كما تقدم في الفصلين السابقين فالألم المعتدل اذن مما يجب التألم منهُ يرجع الى الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك٢ب٦و٧ وهو مفيدٌ ايضاً في اجتناب الشرور فكما ان اللذة تدعو الى التماس الخيرات باعظم نشاط كذلك الألم يدعو الى اجتناب الشرور باشد عزيمةٍ · اذا تقرر ما تقدم وجب القول بان الألم مما يوافق الفضيلة لا يمكن مجامعته للفضيلة لان الفضيلة تلتذ في ما يوافقها واما ما ينافيها بوجهٍ من الوجوه فتتألم منهُ على وجهٍ معتدلٍ

اذًا اجيب على الاول بان مفاد تلك الآية ان الحكيم ليس يتألم من الحكمة لكنهُ يتألم مما يمنع منها ولذا لم يكن محلٌ للألم في السعداء لامتناع ان يكون فيهم مانعٌ من الحكمة

وعلى الثاني بان الألم يمنع من الفعل الذي نتألم منهُ ولكنهُ يساعد على انفاذ تلك الافعال التي بها يجتنب الألم باعظم نشاط

وعلى الثالث بان الألم المفرط مرضٌ للنفس واما الألم المعتدل فيرجع الى صلاح حالها في هذه العاجلة

الفصلُ الرَّابعُ

هل تدور كل فضيلةٍ خلقية على الانفعالات

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان مدار كل فضيلةٍ خلقية على الانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب٣« ان مدار الفضيلة الخلقية على اللذات والآلام » · واللذة والألم انفعالان كما مرَّ في مب ٣١ف١ ومب ٣٥ ف١٠ فاذًا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات

٢ وايضاً ان الناطق بالمشاركة هو محل الفضائل الخلقية كما في الباب الاخير من ك١ من الخلقيات · وهذا الجزء من النفس هو محلُّ الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٢ ف ٣ · فاذًا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات

٣ وايضاً ان كل فضيلةٍ خلقيةٍ يجوزان يكون فيها انفعال فاذًا اما ان جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات او ليس شيء منها كذلك · وبعضها يدور على الانفعالات كالشجاعة والعفة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و١٠ · فاذًا جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات

لكن يعارض ذلك ان العدل فضيلةٌ خلقية «وليس مدارهُ على الانفعالات» كما في الخلقيات ك٥ب١و٢ و٣ و٤

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية كمالٌ للجزء الشوقي من النفس لكونها تسوقه الى خير العقل والمراد بخير العقل ما كان معدَّلاً او مرتبًا بالعقل فاذًا كل ما يجوز تعديله وترتيبه بالعقل يجوز ان يكون عليه مدار الفضيلة الخلقية · والعقل ليس يرتب انفعالات الشوق الحسي فقط بل يرتب ايضاً افعال الشوق العقلي الذي هو الارادة وهي ليست محلاً للانفعال كما مرَّ في مب ٢٢ف٣ · فاذًا ليس كل فضيلةٍ خلقية تدور على الانفعالات بل بعضها يدور على الانفعالات وبعضها يدور على الافعال

اذًا اجيب على الأوَّل بانهُ ليس مدار كل فضيلةٍ خلقية على اللذات والآلام على انها موضوعها بل على انها شيءٌ لاحق لفعلها لان كل ذي فضيلة يلتذ بفعل الفضيلة ويتألم من ضده ومن ثمَّ اردف الفيلسوف كلامه المورد بقوله « اذا كان مدار الفضائل على الافعال والانفعالات وكل انفعالٍ وفعلٍ يترتب عليهِ لذةٌ وألمٌ كان مدار الفضيلة ايضاً على اللذات والآلام » اي على انها شيءٌ لاحقٌ

وعلى الثاني بان الناطق بالمشاركة ليس الشوق الحسي الذي هو محلٌّ الانفعالات فقط بل الارادة التي ليست محلاًّ للانفعالات ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان بعض الفضائل يوجد فيها انفعالات على انها موضوعها وبعضها لا يوجد فيها ذلك فاذًا ليس حكمها كلها واحداً كما سيأتي بيانهُ في المبحث التالي ف ٢

ألفصلُ الخامسُ

هل يجوز وجود فضيلةٍ خلقية دون انفعالٍ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر انهُ يجوز وجود الفضيلة الخلقية دون انفعالٍ لانهُ كلما كانت الفضيلة الخلقية اكمل كانت أغلب على الانفعالات . فهي اذن في منتهى كمالها مجردةٌ بالكلية عن الانفعالات

٢ وايضاً ان كل شيءٍ انما يكون كاملاً متى كان بعيداً عن ضدهِ او عما يبعث على ضدهِ . والانفعالات تبعث على الخطيئة المضادة للفضيلة ولذا قيل لها في رو٧« اهواء الخطايا » . فالفضيلة الكاملة اذن مجردة بالكلية عن الانفعال

٣ وايضاً انما نوافق الله بالفضيلة كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب٦ و١١ . والله يفعل كل شيءٍ دون انفعال . فاذًا الفضيلة المتناهية في الكمال مجردةٌ عن كل انفعالٍ

لكن يعارض ذلك ان كل عادلٍ يلتذ بفعل العدل كما في الخلقيات ك١ ب٨ .

واللذة انفعالٌ · فالعدالة اذن لا يجوز ان تكون دون انفعالٍ وبالاولى سائر الفضائل

والجواب ان يقال ان اردنا بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة كما قال الرواقيون كان واضحاً ان الفضيلة الكاملة مجردةٌ عن الانفعالات وان اردنا بها جميع حركات الشوق الحسي كان واضحاً ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات على انها موضوعها يمتنع تجردها عن الانفعالات والا لكانت الفضيلة الخلقية توقف الشوق الحسي عن كل فعلٍ · وليس من شأن الفضيلة ان توقف ما كان خاضعاً للعقل عن افعاله بل ان تبعثهُ على انفاذ امر العقل بافعاله ولذلك فكما ان الفضيلة تسوق اعضاء البدن الى ما ينبغي من الافعال الخارجة كذلك تسوق الشوق الحسي الى الحركات المرتّبة · واما الفضائل التي لا تتعلق بالانفعالات بل بالافعال فيجوز ان تكون دون انفعالات ومن هذا القبيل فضيلة العدالة اذ بها تتعلق الارادة بفعلها الذي ليس انفعالاً · على ان فعل العدالة يترتب عليهِ لذةٌ ولو في الارادة فقط وهي ليست انفعالاً واذا تعاظمت بكمال العدالة فاضت على الشوق الحسي لان القوى السافلة تتبع حركة القوى العالية كما اسلفنا في مب ١٧ ف٧ ومب ٢٤ ف٣ وهكذا كلّما كان فيضهُ اكمل كان اشد تأثيراً في حصول الانفعال

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة تتغلب على الانفعالات الغير المرتبة ولكنها تُصدِر الانفعالات المعتدلة

وعلى الثاني بان الانفعالات تبعث على الخطيئة اذا كانت غير مرتبة لا اذا كانت معتدلة

وعلى الثالث بان الصلاح يُعتبَر في كل شيء بحسب حال طبيعته · وليس في الله والملائكة شوقٌ حسيٌّ كما في الانسان ولذلك كان ما يفعله الله والملاك

من الافعال الصالحة يحصل بدون انفعالٍ كما يحصل بدون بدنٍ ايضاً وما يفعله الانسان من ذلك يحصل مع انفعالٍ كما يحصل بواسطة البدن

المبحث المتمُّ ستين

في تمايز الفضائل الخلقية — وفيهِ خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل الخلقية والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط — ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال هل هي متمايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات — ٣ في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط — ٤ هل يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة — ٥ في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات

الفصلُ الأولُ

في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدةٌ فقط

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية واحدةٌ فقط لانهُ كما ان التدبير في الافعال الخلقية يختص بالعقل الذي هو محلُّ الفضائل العقلية كذلك الامالة تختص بالقوة الشوقية التي هي محلُّ الفضائل الخلقية . والفضيلة العقلية المدبّرة في جميع الافعال الخلقية واحدة وهي الفطنة . فاذاً كذلك الفضيلة الخلقية المميلة في جميع الافعال الخلقية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الملكات لا تتمايز بحسب الموضوعات الهيولانية بل بحسب ما للموضوعات من الحقائق الصورية . والحقيقة الصورية للخير الذي هو غاية الفضيلة الخلقية واحدة وهي تقدير العقل . فيظهر اذن ان الفضيلة الخلقية واحدةٌ فقط

٣ وايضاً ان الامور الخلقية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية كما مرَّ في مب ١ ف٣ و٥ . والغاية العامة لجميع الفضائل الخلقية واحدة وهي السعادة واما الغايات الخاصة والقريبة فغير متناهية والفضائل الخلقية ليست غير متناهية .

فيظهر اذن ان ليس هناك سوى فضيلة خلقية واحدة فقط

لكن يعارض ذلك انه يمتنع حصول الملكة الواحدة في القوى المختلفة كما مرّ في مب ٥٦ ف ٢ . ومحلّ الفضائل الخلقية هو الجزء الشوقي من النفس وهو ينقسم الى قوى مختلفة كما مرّ في ق ١ مب ٨١ ف ٢ . فاذًا يمتنع كون الفضيلة الخلقية واحدة فقط

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٥٨ ف ٢ ان الفضائل الخلقية ملكات للجزء الشوقي . والملكات تختلف انواعها بحسب الفصول النوعية التي لموضوعاتها كما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ . والحقيقة النوعية في الموضوع المشتهى وغيره ايًا كان انما تعتبر بحسب الصورة النوعية الصادرة عن الفاعل ولا بد من اعتبار ان المادة المنفعل بالنسبة الى الفاعل حالتين فهي احيانًا تقبل صورة الفاعل بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما يحدث في جميع الفواعل المجانسة وحينئذٍ اذا كان الفاعل واحدًا بالنوع فمن الضرورة ان تقبل الهيولى صورة نوعٍ واحدٍ كما ان النار لا يتولد عنها بوجه المجانسة الا ما كان من نوع النار . واحيانًا تقبل المادة الصورة من الفاعل لا بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما هو ظاهرٌ في المولدات الغير المجانسة كتولد الحيوان من الشمس وحينئذٍ لا تكون الصور الحالة في الهيولى والصادرة عن فاعلٍ واحدٍ بعينه متحدةً بالنوع بل تختلف باختلاف استعداد الهيولى لقبول أثر الفاعل كما نرى انهُ بفعل الشمس الواحد يتولد بالتعفن حيوانات مختلفة في النوع بحسب اختلاف استعداد الهيولى . وواضحٌ ان العقل في الخلقيات آمرٌ ومحرّكٌ والقوة الشوقية مأمورة ومتحركة والشوق ليس يقبل أثر العقل على وجه المجانسة لانهُ لا يصير ناطقًا بالذات بل بالمشاركة كما في الخلقيات ك ١ ب اخير ولذلك كانت المشتهيات تحصل بتحريك العقل في انواع مختلفة باختلاف نسبتها الى العقل وهكذا يلزم ان الفضائل الخلقية مختلفة في النوع وليست واحدةً فقط

اذاً اجيب على الاول بان موضوع العقل هو الحق وحقيقة الحق واحدة بعينها في جميع الخلقيات التي هي الافعال الحادثة فمن ثمَّ كانت تدبَّر بفضيلة واحدة فقط وهي الفطنة · واما موضوع القوة الشوقية فهو الخير المشتهى الذي تختلف حقيقته باختلاف نسبته الى العقل المدبّر

وعلى الثاني بان تلك الحقيقة الصورية واحدة بالجنس باعتبار وحدة الفاعل ولكنها تختلف بالنوع باعتبار اختلاف نسبتها الى القابل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الامور الخلقية لا تستفيد الحقيقة النوعية من الغاية الاخيرة بل من الغايات القريبة التي وان كانت غير متناهية بالعدد ليست مع ذلك غير متناهية بالنوع

الفصلُ الثاني

في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال هل هي متمايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تتمايز بكون بعضها يتعلق بالافعال وبعضها يتعلق بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « الفضيلة الخلقية تفعل الافضل في ما يتعلق باللذات والآلام » واللذات والآلام انفعالات كما مرَّ في مب ٣١ ف ١ ومب ٣٥ ف ١ · فاذاً الفضيلة التي تتعلق بالانفعالات هي عينها تتعلق بالافعال ايضاً لكونها فاعلة

٢ وايضاً ان الانفعالات مبادئ للافعال الخارجة فاذا كانت بعض الفضائل تعدّل الانفعالات لزم بالضرورة كونها تعدّل الافعال ايضاً · فاذاً الفضائل المتعلقة بالانفعالات هي نفس الفضائل المتعلقة بالافعال

٣ وايضاً ان كل فعلٍ خارج يتحرك اليهِ الشوق الحسي تحركاً محموداً او مذموماً · وحركات الشوق الحسي هي الانفعالات · فاذاً الفضائل التي تتعلق بالافعال هي بعينها تتعلق بالانفعالات

لكن يعارض ذلك جعل مدار العدالة على الافعال ومدار العفة والشجاعة والحلم على بعض الانفعالات كما في الخلقيات ك٢ ب٣ و٧ وك٥ ب١و٢ و٣ و٤

والجواب ان يقال ان نسبة الفعل والانفعال الى الفضيلة يجوز ان تكون على نحوين اولاً كنسبة المعلول ولكل فضيلةٍ خلقية بهذا الاعتبار افعالٌ حسنة تصدر عنها ولذة او الم وهما انفعالان كما تقدم في المبحث الآنف ف٤ · وثانياً يجوز ان تكون نسبة الفعل الى الفضيلة الخلقية كنسبة الموضوع الذي تتعلق بهِ وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال غير الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات وبيانه ان بعض الافعال يُعتبَر فيها الخير والشر بحسب انفسها دون نظرٍ الى اهواء فاعلها اي من حيث يعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الغير ولا بد في هذه الافعال من فضيلة تدبرها في انفسها وذلك كالشراء والبيع ونحوها مما يُعتبَر فيهِ حقيقة ما يجب او لا يجب للغير ولهذا كانت العدالة وفروعها تتعلق على وجه الخصوص بالافعال تعلّقها بموضوعها · وبعضها يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الفاعل فقط ولذلك يجب ان يُعتبر فيها الخير والشر بحسب حسن او قبح انفعال الفاعل بها · ومن ثمَّه يجب ان تكون الفضائل فيها متعلقةً اصالةً بالاهواء الباطنة التي يقال لها انفعالاتٌ نفسانية كما هو ظاهرٌ في العفة والشجاعة ونحوها · على انهُ قد يحدث ان يُهمَل خير الفضيلة في الافعال التي تُعتبَر بالقياس الى الغير لخروج الانفعال النفساني عن حد الاعتدال وحينئذٍ يكون بفساد المعادلة في الفعل الخارج فساد العدالة وبفساد المعادلة في الانفعالات الباطنة فساد فضيلة اخرى وذلك كما اذا حمل الغضب انساناً على ضرب آخر فان في الضرب الواقع بغير حقٍّ فساد العدالة وفي الخروج بالغضب عن حد الاعتدال فساد الحلم وقس على ذلك

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراض الاول مبنيٌّ على

الفعل باعتبار كونه معلولاً للفضيلة والثاني والثالث مبنيان على ان موضوع الفعل والانفعال واحدٌ بعينهِ مع ان بعض الفضائل يتعلق اصالة بالفعل و بعضها يتعلق إصالةً بالانفعال كما تقدم في جرم الفصل

ألفصلُ الثالثُ

في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلةٌ خلقية واحدةٌ فقط

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط فان استقامة جميع الافعال الخارجة ترجع فيما يظهر الى العدالة · والعدالة فضيلة واحدة · فاذاً انما يتعلق بالافعال فضيلةٌ واحدةٌ فقط

٢ وايضاً يظهر ان الافعال التي بينها غاية الفرق هي التي غايتها خير الفرد والتي غايتها خير الجماعة · وهذا الفرق ليس يُحدِث فرقاً في الفضائل الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٥ب١ « العدالة الشرعية التي تسوق افعال الناس الى الخير العام ليست مغايرةً للفضيلة التي تسوق افعال الانسان الى واحدٍ فقط الا بالاعتبار» · فاذاً تغاير الافعال ليس يُحدِث تغايراً في الفضائل الخلقية

٣ وايضاً لو كان يتعلق بالافعال المختلفة فضائل خلقية مختلفة لوجب ان تختلف الفضائل الخلقية باختلاف الافعال وهذا بيّن البطلان لان من شأن العدالة تقرير الاستقامة في ما اختلف من اجناس المعاملات البدلية وفي التوزيعات ايضاً كما في الخلقيات ك٥ب٢ · فاذاً ليس يتعلق بالافعال المختلفة فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان التقوى فضيلةٌ مغايرةٌ للبرّ الذي هو ضد العقوق · وكلاهما مع ذلك يتعلق ببعض الافعال

والجواب ان يقال ان جميع الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال تتفق في حقيقة العدل العامة التي تُعتبر بحسب ما يجب للغير وتختلف باختلاف الحقائق الخاصة ·

وتحقيق ذلك ان الافعال الخارجة لا يحكم عليها العقل باعتبار معادلتها لميل الفاعل بل باعتبار موافقة الشيء في نفسهِ و بحسب هذه الموافقة تُعتبَر حقيقة الواجب الذي عليهِ تُبنى حقيقة العدالة لان شأن العدالة في ما يظهر تأدية الواجب ولذلك كانت جميع الفضائل التي تتعلق بالافعال تتضمن على نحوٍ ما حقيقة العدالة الا ان اعتبار الواجب ليس واحداً في جميع الاشياء فان شيئاً ليس يجب للمساوي كما يجب للأعلى ولا كما يجب للادنى وكذلك ليس يجب بقوة العقد كما يجب بقوة الوعد او بقوة ما حصل من الاحسان . وبحسب اختلاف هذه الاعتبارات في الواجب تؤخذ فضائل مختلفة كما ان التقوى هي ما بهِ يؤدَّى الواجب لله والبرّ ما بهِ يؤدَّى الواجب للوالدين او للوطن والشكر ما بهِ يؤدَّى الواجب للمحسنين وهلمَّ جرًّا

اذًا اجيب على الاول بان العدالة بالحصر فضيلةٌ واحدةٌ خاصة تنظر الى كمال حقيقة الواجب الذي يمكن تأديته على وجه المساواة . لكنها تُطلَق بالفساحة على ما بهِ يؤدَّى الواجب بايِّ وجهٍ كان وهي بهذا المعنى ليست فضيلةً واحدة خاصة

وعلى الثاني بان العدل الذي يقصد بهِ الخير العام فضيلةٌ مغايرة للعدل الذي غايته الخير الخاص ببعض الافراد ومن ثَمَّ كان الشرع العام ممايزًا للشرع الخاص وجعل توليوس البر الذي غايته خير الوطن فضيلةً واحدةً خاصة . على ان العدل الذي يسوق الانسان الى الخير العام عامٌّ بامرهِ لانهُ يسوق جميع افعال الفضائل الى غايته اي الى الخير العام والفضيلة باعتبار كونها مأمورةً من هذا العدل تسمى عدلاً ايضاً وهكذا لا يكون بين الفضيلة وبين العدل الشرعي سوى فرقٍ اعتباري كما ان الفضيلة الفاعلة من تلقاء نفسها لا تفترق عن الفضيلة الفاعلة بامر غيرها الا بالاعتبار

وعلى الثالث بان اعتبار الواجب واحدٌ بعينهِ في جميع الافعال الراجعة الى

العدل الخاص ولهذا كانت فضيلة العدل فيها واحدةً بعينها خصوصاً في ما كان من قبيل المعاملات البدلية اذ قد يكون العدل التوزيعي مغايراً بالنوع للعدل البدلي وسيأتي الكلام على ذلك في ثا٠ثا٠ مب ٦١ ف١

ألفصلُ الرَّابعُ

في ان الانفعالات المختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانفعالات المختلفة لا يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة لان الامور المتفقة في المبدإ والمنتهى انما يتعلق بها ملكةٌ واحدة كما هو واضحٌ غاية الوضوح في العلوم٠ وللجميع الانفعالات مبدأ واحدٌ وهو المحبة ومنتهى واحدٌ وهو اللذة او الألم كما مرَّ في مب ٢٥ ف١ و٢٠ فاذاً جميع الانفعالات انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

٢ وايضاً لو كان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة لكانت الفضائل الخلقية على قدر الانفعالات٠ وهذا بيّن البطلان لان الانفعالات المتقابلة يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة بعينها كتعلق الشجاعة بالجبن والتهور وتعلق العفة باللذة والألم٠ فاذاً ليس يجب ان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة

٣ وايضاً ان المحبة والشهوة واللذة انفعالات متغايرة بالنوع كما مرَّ في مب ٢٣ ف٤٠ وهي يتعلق بها كلها فضيلةٌ واحدة وهي العفة٠ فاذاً ليست الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات مختلفة باختلافها

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تتعلق بالجبن والتهور والعفة تتعلق بالشهوة والحلم يتعلق بالغضب كما في الخلقيات ك٣ب٦ و١٠

والجواب ان يقال لايمكن القول بان جميع الانفعالات يتعلق بها فضيلةٌ خلقية واحدة فقط لان من الانفعالات ما يرجع الى قوى مختلفة فبعضها يرجع

الى الغضبية وبعضها الى الشهوانية كما مرَّ في مب ٢٣ ف ١ الا انه ليس كل تغاير في الانفعالات يكفي لتغاير الفضائل الخلقية اما اولاً فلأن بعض الانفعالات متقابلة بينها على وجه المضادة كاللذة والالم والجبن والتهور ونظائرها وهذه الانفعالات المتقابلة على هذا الوجه لايتعلق بها الا فضيلة واحدة بعينها لانه لما كانت الفضيلة الخلقية قائمة في وسطٍ ما لم يكن بين الانفعالات المتضادة سوى وسطٍ واحدٍ بعينه كما ليس بين المتضادات في الامور الطبيعية سوى وسطٍ واحدٍ بعينه كالذي بين الابيض والاسود. واما ثانياً فلأن بعض الانفعالات المختلفة تنافي العقل بطريقٍ واحدٍ بعينه كأن يكون ذلك بطريق الاغراء بما يضادُّ العقل او بطريق الصرف عما يوافق العقل ولذلك فالانفعالات الشهوانية المختلفة لاترجع الى فضائل خلقية مختلفة لان حركاتها متلازمة بترتُّبٍ ما لاتجاهها الى غرضٍ واحدٍ وهو ادراك الخير او الهرب من الشر كما ان المحبة تصدر عنها الشهوة والشهوة تؤدي الى اللذة وكذا الحال في ما يقابل ذلك لان البغض يترتب عليه الهرب او الأنفة وهذا يؤدي الى الألم. واما انفعالات الغضبية فليست من رتبةٍ واحدة بل تتعلق بامورٍ مختلفة لان موضوع التهور والجبن خطرٌ عظيم وموضوع الرجاء واليأس خيرٌ شاقٌ وموضوع الغضب ضدٌّ أحدث مضرة فيُرام التغلب عليه ولهذا كان يتعلق بهذه الانفعالات فضائل مختلفة فتتعلق العفة بانفعالات الشهوانية والشجاعة بالجبن والتهور وعظم الهمة بالرجاء واليأس والحلم بالغضب

اذاً اجيب على الاول بان جميع الانفعالات متفقة في مبدإٍ ومنتهى واحدٍ عامٍّ لا في مبدإٍ او منتهى واحدٍ خاصٍّ وهذا ليس يكفي لوحدة الفضيلة الخلقية

وعلى الثاني بانه كما ان المبدأ الذي بهِ يُعدَل في الموجودات الطبيعية عن مبدإٍ ويُنحَى نحو آخر واحدٌ بعينه واعتبار المتضادات في الموجودات الناطقة

واحدٌ بعينه كذلك الفضيلة الخلقية التي توافق العقل على مثال الطبيعة واحدة بعينها بالنظر الى الانفعالات المتضادة

وعلى الثالث بان تلك الانفعالات الثلاثة تتعلق بموضوعٍ واحدٍ بنوعٍ من الترتب كما تقدم في جرم الفصل ولذا فهي ترجع الى فضيلة خلقية واحدة

الفصلُ الخامسُ

في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات لان موضوعات الانفعالات كموضوعات الافعال · والفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال لا تتمايز بحسب موضوعات الافعال لان شراء البيت والفرس او بيعهما يرجع الى فضيلة العدل الواحدة · فاذاً كذلك الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات لا تتغاير بحسب موضوعات الانفعالات

٢ وايضاً ان الانفعالات افعالٌ او حركاتٌ للشوق الحسي · وتغاير الملكات يشترط له تغايرٌ اعظم من الذي يشترط لتغاير الافعال · فاذاً الموضوعات المختلفة التي لا يتغاير بها نوع الانفعال لا يتغاير بها نوع الفضيلة الخلقية فتكون جميع اللذات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة وقس عليها ما سواها

٣ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يحدث تغايراً في النوع · والمستلذات المختلفة لا تتغاير الا بحسب الاكثر والاقل · فاذاً جميع المستلذات ترجع الى نوعٍ واحدٍ من الفضيلة ومثلها بجامع الحجة جميع المخوفات وكذا يقال في الباقيات · فالفضيلة الخلقية اذن لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات

٤ وايضاً كما ان من شان الفضيلة ان تفعل الخير كذلك من شانها ان تمنع الشر · وشهوة الخيرات يتعلق بها فضائل مختلفة كما تتعلق العفة بشهوة لذات اللمس والفكاهة بلذات الهزل · فاذاً كذلك الخوف من الشرور يجب ان يتعلق

به فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان العفة تتعلق بلذائذ النكاح والامساك يتعلق بلذائذ الطعام والفكاهة تتعلق بلذائذ الهزل

والجواب ان يقال ان كمال الفضيلة يتوقف على العقل وكمال الانفعال يتوقف على الشوق الحسي وعلى هذا فاختلاف الفضائل يجب ان يكون بحسب نسبتها الى العقل واختلاف الانفعالات بحسب نسبتها الى الشوق · فاذاً موضوعات الانفعالات باعتبار اختلاف نسبتها الى الشوق الحسي تختلف بها انواع الانفعالات وباعتبار اختلاف نسبتها الى العقل تختلف بها انواع الفضائل · وحركة العقل مغايرة لحركة الشوق الحسي فلا يمتنع اذن ان بعض الاختلاف في الموضوعات يحدث تغايراً في الانفعالات دون الفضائل كما اذا تعلقت فضيلة واحدة بانفعالات كثيرة على ما تقدم في الفصل السابق وبعضه يحدث تغايراً في الفضائل دون الانفعالات كما اذا تعلقت فضائل مختلفة بانفعال واحد كاللذة · ولما كانت الانفعالات المختلفة المختصة بقوى مختلفة ترجع دائماً الى فضائل مختلفة كما مرّ في الفصل السابق كان اختلاف الموضوعات المختصة بقوى مختلفة يُحدِث دائماً اختلافاً في انواع الفضائل وذلك كالخير المطلق والخير المقيَّد بمشقة ولما كان العقل يدبر قوى الانسان السافلة بنوع من الترتيب و يتناول ايضاً الاشياء الخارجة كان الموضوع الواحد للانفعال باعتبار ادراكه بالحس او بالوهم او بالعقل ايضاً وباعتبار اختصاصه ايضاً بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما تختلف نسبته الى العقل وهكذا من شأنه ان يُحدِث تغايراً في الفضائل · فاذاً خير الانسان الذي هو موضوع المحبة والشهوة واللذة يمكن اعتباره خاصاً بشعور البدن او بادراك النفس الباطن سواء كان الغرض منه خير الانسان في ذاته باعتبار البدن او باعتبار النفس اوكان الغرض منه خير الانسان بالقياس الى

الغير وكل اختلاف من هذا القبيل ناشئ عن اختلاف النسبة الى العقل يحدث اختلافاً في الفضيلة وعلى هذا اذا اعتُبر خيرٌ م. فان كان مدركاً بحاسة اللمس وراجعاً الى حفظ الحيوة الانسانية في الشخص او في النوع كلذائذ الطعام والنكاح فهو الى فضيلة العفة · واما لذات سائر المشاعر فلعدم شدتها لا يستصحبها العقل فلم يجعل لها فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالامر العسير كالصناعة ايضاً على ما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ · واما الخير الذي ليس يدرك بالحس بل بقوة باطنة ويختص بالانسان باعتباره في ذاته فهو كالمال والشرف فان المال يرجع في اصله الى خير البدن والشرف قائم بمعنى يُدرَك في النفس · وهذا النوع من الخيرات يجوز اعتباره اما على وجه الاطلاق من حيث يرجع الى الشهوانية او مع مشقةٍ من حيث يرجع الى الغضبية وهذا التفصيل لا محلّ له في الخيرات التي يلتذ بها اللمس لانها خيرات خسيسة انما تلائم الانسان من حيث يشارك الحيوانات العجم · فاذا اعتبر خير المال على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع الشهوة او اللذة او المحبة فهو الى السخاء واذا اعتبر مع مشقةٍ من حيث هو موضوع الرجاء فهو الى العظمة واما خير الشرف فاذا اعتبر على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع المحبة فهو الى فضيلة يقال لها فيلوتيميا اي حب الشرف واذا اعتبر مع مشقةٍ من حيث هو موضوع الرجاء فهو الى الشهامة فيظهر من ثم ان السخاء وحب الشرف الى الشهوانية والعظمة والشهامة الى الغضبية · واما خير الانسان بالقياس الى الغير فليس فيه مشقةٌ في ما يظهر بل يوخذ على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع لانفعالات الشهوانية وهذا الخير قد يلذ لبعض الناس من حيث يبتذل لغيره اما في الامور الجدية اي الافعال التي يقصد بها العقل الى الغاية المقتضاة او في الامور الهزلية اي في الافعال المقصود بها مجرد اللذة والتي ليست نسبتها الى العقل كنسبة الافعال الأُولى · اما الامور الجدية

فيتذلل فيها الانسان لغيره على نحوين اما بترويحه قلبه بالاقوال والافعال اللائقة وهذا يرجع الى فضيلة سماها ارسطو صداقةً في الخلقيات ك ٢ب٧ ويمكن ان تسمّى كياسةً واما باخلاصه له بالاقوال والافعال وهذا يرجع الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف صدقاً فان الاخلاص ادنى الى العقل من اللذة واقرب الى الجد منه الى الهزل ومن ثم كانت لذة الهزل الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف في الخلقيات ك٤ب٥ فكاهةً ٠ وعلى هذا يتضح ان الانفعالات يتعلق بها عند ارسطو عشر فضائل خلقية وهي الشجاعة والعفة والسخاء والعظمة والشهامة وحب الشرف والحلم والصداقة والصدق والفكاهة وهي تتمايز بحسب اختلاف الاغراض او اختلاف الانفعالات او اختلاف الموضوعات فاذا أُضيف اليها العدالة التي تتعلق بالافعال كانت جملتها احدى عشرة فضيلة

اذاً اجيب على الاول بان موضوعات الفعل الواحد بالنوع لها كلها نسبةٌ واحدة الى العقل بخلاف موضوعات الانفعال الواحد بالنوع لان الافعال لا تنافي العقل كالانفعالات

وعلى الثاني بان الوجه في اختلاف الانفعالات غير الوجه في اختلاف الفضائل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاكثر والاقل لا يحدثان تغايراً في النوع الا بسبب اختلاف النسبة الى العقل

وعلى الرابع بان الخير اقوى على التحريك من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك٤ب٤ مقا ٢١و٢٢ ولذلك كان الشر لا يحدث للعقل مشقةً تقتضي الفضيلة الا اذا كان بالغاً حدّ النهاية وهو لا يكون في ما يظهر الا واحداً في الجنس الواحد من الانفعال ومن ثم لم يُجعَل في الغضب الا فضيلة واحدة وهي الحلم ولا في التهور الا فضيلة واحدة وهي

الشجاعة واما الخير فانه يحدث مشقةً تقتضي الفضيلةوان لم يكن بالغاً حدَّ النهاية في جنس ذلك الانفعال ولذلك جُعِل في الشهوات فضائل خلقية مختلفة كما تقدم في جرم الفصل

أَلبحثُ الحادي والستونَ

في امهات الفضائل — وفيهِ خمسة فصول

ثم يجب النظر في امهات الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل —١ في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تسمى امهات اواصولاً —٢ في عددها —٣ في انها ايها هي —٤ هل هي متمايزة —٥ هل قسمتها الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هي صحيحة

الفصلُ الاولُ

في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليس يجب ان تُدعى امهاتٍ او اصولاً لان الاشياء القسيمة بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في كتاب المقولات في باب معاً فليس احدها آصل من الآخر. وجميع الفضائل قسيمة بعضها لبعض في جنس الفضيلة · فاذًا ليس يجب ان يقال لبعضها اصول

٢ وايضاً ان الغاية آصل من الواسطة · والفضائل اللاهوتية تتعلق بالغاية والفضائل الخلقية تتعلق بالواسطة · فاذًا ليس يجب ان تُدعَى الفضائل الخلقية اصولاً او امهاتٍ بل بالحري لاهوتية

٣ وايضاً ما بالذات آصلُ مما بالمشاركة · والفضائل العقلية راجعةٌ الى الناطق بالذات والفضائل الخلقية راجعة الى الناطق بالمشاركة كما مرَّ في مب ٥٨ف ٢ · فالفضائل الخلقية ليست اصولاً بل بالاحرى الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في تفسيره آية متى : طوبى للمساكين بالروح:

« نعلم ان امهات الفضائل اربع العفة والعدالة والفطنة والشجاعة » · وهذه فضائل خلقية · فالفضائل الخلقية اذن امهات"

والجواب ان يقال لما كان كلامنا على الفضيلة بالاطلاق كان المراد منهُ الفضيلة الانسانية · وقد اسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ ان الفضيلة الانسانية تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فهي تقتضي استقامة الشوق لان هذه الفضيلة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تولي استعمال الفعل الحسن ايضاً · واما الفضيلة التي لا تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فلا تقتضي استقامة الشوق لانها انما تولي القوة على حسن الفعل فقط ولكنها لا تولي استعمال الفعل الحسن · ومعلومٌ ان الكامل أصل من غير الكامل ولذلك كانت الفضائل التي تتضمن استقامة الشوق تُدعَى اصولاً وهذه هي الفضائل الخلقية والفطنة فقط من الفضائل العقلية لانها خلقية على نحوٍ ما باعتبار موضوعها كما يتضح مما مرَّ في مب ٥٧ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٣ · فمن الصواب اذن ان تجعل امهات الفضائل او اصولها في الفضائل الخلقية

اذاً اجيب على الاول متى انقسم الجنس المتواطىء الى انواعهِ كانت اقسامه متساوية في حقيقة الجنس وان كان بعضها باعتبار حقيقة طبعهِ أولى واكمل من بعضٍ كما ان الانسان أصل واكمل في طبعهِ من سائر الحيوانات واما متى كانت القسمة في الجنس المشكك وهو المقول على كثيرين بحسب المتقدم والمتاخر فلا يمتنع ان يكون احد الانواع أصل من الآخر حتى في الحقيقة العامة كالوجود فانهُ أصل في الجوهر منهُ في العرض ومن هذا القبيل قسمة الفضائل الى اجناس مختلفة من الفضائل لان خير العقل لا يوجد في جميع الفضائل على نسبةٍ واحدة

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية اعلى من الانسان كما مرَّ في مب ٥٨ ف ٣ فلا يقال لها حقيقةً فضائل انسانية بل فائقة الرتبة الانسانية او الاهية

وعلى الثالث بانهُ وان كان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية آصل من الفضائل الخلقية باعتبار انحل لكنهُ ليس آصل منها باعتبار حقيقة الفضيلة لتعلقها بالخير الذي هو موضوع الشوق

الفصلُ الثّاني

في ان امهات الفضائل هل هي اربعٌ

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان امهات الفضائل ليست اربعاً فان الفطنة مدبرة لسائر الفضائل الخلقية كما يتضح مما مرَّ في مب٥٧ف٤و٥ . وما كان مدبراً لغيره فهو آصل منهُ . فاذاً الفطنة وحدها أصل الفضائل

٢ وايضاً ان اصول الفضائل خلقية على نحوٍ ما . وانما تتوجه الى الافعال الخلقية بالعقل العملي والشوق المستقيم كما في الخلقيات لك٦ب٢ . فاذاً أصل الفضائل فضيلتان فقط

٣ وايضاً ان الفضائل الأُخر ايضاً بعضها آصلُ من بعضٍ . وكون فضيلةٍ اصلاً لا يشترط فيهِ ان تكون اصلاً بالنسبة الى جميع الفضائل بل بالنسبة الى بعضها . فيظهر اذن ان اصول الفضائل اكثر من اربع

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياتهِ لك٢ب٤٩ « ان بناء الفعل الصالح قائم كلهُ على اربع فضائل »

والجواب ان يقال ان عدد الاشياء يؤْخذ اما باعتبار مبادئها الصورية او باعتبار محالها . وامهات الفضائل اربعٌ بكلا الاعتبارين فان المبدأ الصوري للفضيلة التي عليها كلامنا هو خير العقل وهذا يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وبهذا الاعتبار يكون اصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة . وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيءٍ فاما ان يتعلق بالافعال فتحصل فضيلة العدالة او بالانفعالات فيجب ان يكون ثم فضيلتان لان

الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تعلق ترتيبه بها وهذه المنافرة يجوز ان تكون على نحوين امابان يدفع الانفعال صاحبه الى شيءٍ مضادٍّ للعقل وحينئذٍ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة واما بان يعدل الانفعال بصاحبه عما يرشد اليه العقل كالخوف من الاخطار او الانصاب فيجب اذ ذاك ان يثبت الانسان مشتداً في ما يرشد اليه العقل لئلا ينكص عنه ومن ذلك تؤخذ الشجاعة · وكذلك نجد هذا العدد نفسه باعتبار محال الفضائل فان للفضيلة التي علينا كلامنا اربعة محال وهي الناطق بالذات و يستكمل بالفطنة والناطق بالمشاركة واقسامه ثلاثة الارادة التي هي محل العدالة والشهوانية التي هي محل العفة والغضبية التي هي محل الشجاعة

اذاً اجيب على الاول بان الفطنة اصلٌ لجميع الفضائل بالإطلاق واما الفضائل الأُخر فيجعل كلٌّ منها اصلاً في جنسه

وعلى الثاني بان للناطق بالمشاركة ثلاثة اقسام كما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان جميع الفضائل الأُخر التي بعضها اصلٌ من بعضٍ ترجع الى الفضائل الاربع المتقدم ذكرها باعتبار المحل و باعتبار الحقائق الصورية

الفصلُ الثالثُ

في ان غيرهذه الفضائل هل هي اولى منها بان تجعَل اصولاً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان غير هذه الفضائل أولى منها بان تُجعَل اصولاً لان الاعظم في كل جنسٍ هو الأصل في ما يظهر · والشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ · فهي اذن أولى مما سواها بان تجعل اصلاً للفضائل

٢ وايضاً ما بهِ تتقرر سائر الفضائل فهو الأصل الاخص لها في ما يظهر · وهذا شان التواضع فقد قال غريغوريوس في خط ٧ على الانجيل « من استجمع

كل الفضائل دون التواضع فمثله مثل من يحمل تبناً ويعرضه للريح» فيظهر اذن ان التواضع هو الاصل الاخص لجميع الفضائل

٣ وايضاً يظهر ان الاصل الاخص ما كان الاكمل · واكمل الفضائل هو الصبر كقوله في يع ١: ٤ «العمل الكامل للصبر» فالصبر اذن يجب ان يُجعَل الاصل الاخص

لكن يعارض ذلك ان توليوس ردَّ في خطابتهِ جميع الفضائل الى هذه الاربع

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان هذه الفضائل الاربع تُعتبر امهات باعتبار الحقائق الصورية الاربع للفضيلة التي عليها كلامنا وهي توجد اصالةً في بعض الافعال او الانفعالات فان الخير القائم بملاحظة العقل يوجد اصالةً في امر العقل وليس في رأيه او حكمه كما مرَّ في مب ٥٧ ف ١ و٢ و٥ وكذلك ايضاً خير العقل من حيث يُجعَل في الافعال باعتبار استقامتها ووجوبها يوجد اصالةً في المعاملات البدلية والتوزيعية التي يُعامَل بها الغير بوجه المساواة · وخير قمع الانفعالات يوجد اصالةً في الانفعالات التي يتعسر جداً قمعها وهي لذات اللمس · وخير الثبات على الاستمرار في خير العقل ضد سورة الانفعالات يوجد على وجه الخصوص في اخطار الموت التي يتعسر جداً مدافعتها · اذا تقرر ذلك جاز لنا اعتبار الفضائل الاربع المتقدم ذكرها على نحوين احدهما بحسب الحقائق الصورية العامة وبهذا الاعتبار يقال لها اصولٌ لشمولها جميع الفضائل فان كل فضيلةٍ تبعث على حسن اعتبار العقل يقال لها فطنة وكل فضيلة تبعث على حسن اعتبار الواجب والمستقيم في الافعال يقال لها عدالة وكل فضيلة تقمع الانفعالات وتقهرها يقال لها عفة وكل فضيلة تحمل على ثبات الجأش في مقاومة كل انفعالٍ يقال لها شجاعة وبهذا الاعتبار تكلم على هذه الفضائل كثيرٌ من الأئمة القديسين والفلاسفة وبه تندرج تحتها سائر الفضائل وهكذا

تسقط جميع الاعتراضات . والثاني باعتبار كون هذه الفضائل موضوعة مما هو الاخص في كل موضوع وهي بهذا الاعتبار فضائل خاصة قسيمة لغيرها وانما يقال لها اصولٌ بالقياس الى الفضائل الأُخر بسبب اصالة الموضوع فيقال فطنةٌ للفضيلة الآمرة وعدالة للفضيلة التي تتعلق بالافعال الواجبة بين الاكفاء. وعفةٌ للفضيلة التي تقهر شهوة لذات اللمس وشجاعة للفضيلة التي تحمل على الثبات في مواقف اخطار الموت

وبهذا الاعتبار ايضاً تسقط الاعتراضات فان سائر الفضائل يجوز ان تكون اصيلةً باعتباراتٍ أُخرى واما هذه فيقال لها اصولٌ باعتبار الموضوع كما تقدم

الفصلُ الرابعُ
في ان الفضائل الاربع التي هي امهات هل هي متمايزة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل الاربع المتقدم ذكرها ليست متغايرة ومتمايزة فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١٢ ب١ « الفطنة الخالية من العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقة والعفة الخالية من الشجاعة والعدالة والفطنة ليست عفة كاملة والشجاعة الخالية من الفطنة والعفة والعدالة ليست شجاعة تامة والعدالة الخالية من الفطنة والشجاعة والعفة ليست عدالة حقيقية » ولو كانت هذه الفضائل الاربع متمايزة لم يكن الامر كذلك فان انواع الجنس الواحد المتغايرة لا يوصف احدها بالآخر . فاذاً ليست الفضائل الاربع المتقدم ذكرها متمايزة

٢ وايضاً ان الامور المتمايزة لا يوصف احدها بما هو خاصٌ بالآخر . والشجاعة توصف بما هو خاص بالعفة فقد قال امبروسيوس في الواجبات ك١ ب٣٦ « انما تكون الشجاعة الصحيحة متى قهر الانسان نفسه ولم يضعفه او يثنِ عزمه شيءٌ من الاهواء المذمومة » وقال ايضاً عن العفة في ب٤٣ و٤٥ « تَرعى طريقة او نظام

كل ما نرى ان نفعله او ان نقوله » فيظهر اذن ان هذه الفضائل ليست متمايزة

٣وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب٤ان الفضيلة يشترط لها « اولاً العلم وثانياً الانتخاب وثالثاً الانتخاب للغاية المعيّنة ورابعاً الثبات وعدم التغير في الحال والفعل» · ويظهر ان اول هذه الامور يختص بالفطنة فانها الدستور السديد للافعال والثاني وهو الانتخاب يختص بالعفة حتى لا يصدر الانسان في افعاله عن الانفعال بل عن الانتخاب بعد قهر الانفعالات والثالث وهو الفعل لاجل الغاية المقتضاة يتضمن نوعاً من الاستقامة وهي تختص بالعدالة في ما يظهر والرابع وهو الثبات وعدم التغير يختص بالشجاعة · فاذاً كلٌّ من هذه الفضائل تشمل جميع الفضائل · فليست اذن متمايزة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب١٥ « تُقسَم الفضيلة الى اربع باعتبار اختلاف عاطفة المحبة » ثم ذكر ان هذه الاربع هي الفضائل المتقدم ذكرها · فاذاً الفضائل الاربع المتقدم ذكرها متمايزة

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الفضائل الاربع المتقدم ذكرها تعتبَر على نحوين فمنهم من يعتبرها من حيث تدل على هيئات عامة في نفس الانسان حاصلة في جميع الفضائل بمعنى ان يكون المراد بالفطنة استقامة التمييز في بعض الافعال او الموضوعات وبالعدالة استقامةً في النفس بها يفعل الانسان ما يجب في كل موضوع وبالعفة هيئةً للنفس توجب الاعتدال في بعض الانفعالات او الافعال حتى لا تتعدى الحدَّ الواجب وبالشجاعة هيئة للنفس بها يثبت الانسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات او مشاق الافعال وهذا الاعتبار من التمايز لا يفيد تمايزاً في ملكة الفضيلة من جهة العدالة والعفة والشجاعة لان كل فضيلة خلقية من حيث هي ملكة ينبغي ان يكون لها نوعٌ من الثبات حتى لا تتغير من ضدها وهو شأن الشجاعة على

ما تقدم ومن حيث هي فضيلة يُقصَد بها الى الخير الذي يتضمن حقيقة المستقيم او الواجب وقد تقدم ان هذا شان العدالة ومن حيث هي فضيلة خلقية مشاركة في العقل ترعى في جميع الاشياء الحد الذي يقتضيه العقل ولا تتعداه وقد تقدم ان هذا شأن العفة وانما يظهر ان صفة التمييز التي تختص بالفطنة هي وحدها تمتاز عن الصفات الثلاث الأُخرى من حيث انها تختص بالعقل بالذات والثلاث الأُخرى تتضمن نوعاً من المشاركة فيهِ من حيث يعلقها على نحو ما بالانفعالات او الافعال · وعلى هذا تكون الفطنة فضيلةً ممايزة للثلاث الأُخر واما الثلاث الأُخر فلا تكون فضائل متمايزة بينها اذ من الواضح ان الفضيلة الواحدة بعينها ملكةٌ وفضيلةٌ وخلقية · ومنهم من يعتبر هذه الفضائل الاربع وهو الامثل من حيث يختص كلٌ منها بموضوعٍ خاصٍ تبدو فيهِ على وجه الاصالة تلك الهيئة العامة التي منها يؤخذ اسم الفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف وعلى هذا واضحٌ ان الفضائل المتقدم ذكرها ملكاتٌ متغايرة متمايزة بتمايز موضوعاتها

اذاً اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس على الفضائل الاربع المتقدم ذكرها انما هو بالاعتبار الاول او يقال ان هذه الفضائل الاربع توصف كلٌ منها بالأُخرى بنوعٍ من الفيض لان ما هو من شأن الفطنة يسيح على الفضائل الأُخر من حيث تدبر بالفطنة وكل واحدةٍ من الفضائل الأُخر تسيح على الأُخر باعتبار ان من استطاع الأصعب يستطيع الاسهل ايضاً فمن قدر على قمع شهوات المستلذات اللمسية لئلا تتعدى حدَّ الاعتدال مما هو في غاية الصعوبة صار بذلك اقوى على قمع التهور في مخاطر الموت لئلا يتعدى حدَّ الاعتدال مما هو اسهل جدّاً وبهذا الاعتبار توصف الشجاعة بالعفة كما توصف العفة ايضاً بالشجاعة من سيحان الشجاعة عليها من حيث ان من كان بشجاعتهِ ثابت الجاش ضد اخطار الموت مما هو في غاية الصعوبة كان اقوى على الثبات ضد سورة اللذات

فقد قال توليوس في الواجبات «ليس يُعقَل أن من لا يقهره الخوف تقهره الشهوة وان من لا تغلبه المشقة يمكن ان تغلبهُ اللذة احياناً »

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ايضاً فان العفة تحفظ الاعتدال في كل شيء والشجاعة تقوي القلب على مدافعة اهواء اللذات اما من حيث ان هذه الفضائل تتضمن بعض شروطٍ عامة للفضائل او بطريق الفيض على ما تقدم

وعلى الثالث بان تلك الشروط العامة للفضائل التي وضعها الفيلسوف ليست مخصوصةً بالفضائل المتقدم ذكرها لكن يمكن تخصيصها بها بالطريقة التي تقدمت في جرم الفصل

الفصلُ الخامسُ

في ان قسمة امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هل هي صحيحة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة هذه الفضائل الاربع الى فضائل مثالية وفضائل النفس الزكية ومزكِّية وسياسية غير صحيحة فقد قال مقروبيوس في كلامهِ على حلم شيبان ك ١ ب ٨ « الفضائل المثالية هي القائمة في العقل الالهي » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٣ « ان وصف الله بالعدالة والشجاعة والعفة والفطنة لما يُضحِك منهُ » فيمتنع اذن ان تكون هذه الفضائل مثالية

٢ وايضاً يراد بفضائل النفس الزكية ما كانت مجردة عن الانفعالات فقد قال مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره « ليس من شأن عفة النفس الزكية قمع الشهوات الارضية بل نسيانها بالمرة ولا من شأن شجاعة النفس الزكية التغلب على الانفعالات بل جهلها » وقد تقدم في مب ٥٩ ف ٢ و٥ ان هاتين الفضيلتين يمتنع تجردهما عن الانفعالات · فاذاً يمتنع كونهما فضيلتين

للنفس الزكية

٣ وايضاً قال مقروبيوس مما يتصف بالفضائل المزكية « اولئك الذين يهربون على نحوٍ ما من البشريات ويتشبثون بالالهيات وحدها »وهذا مستقبحٌ في ما يظهر فقد قال توليوس في الواجبات ك ١ « الذين يقولون انهم يحتقرون ما يعظمه كثيرون » يعني الولايات والاحكام »فليس اني لااعتبر فعلهم هذا محموداً فقط بل اعتبره مذموماً ايضاً » . فليس يوجد اذن فضائل مزكية

٤ وايضاً قال مقروبيوس ان الفضائل السياسية هي « ما بها يدبر الرجال الاخيار امر الجمهور ويحمون المدن» وهذا الخير العام انما تتكفل به العدالة الشرعية وحدها كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ . فاذاً ليس ينبغي ان يقال لغيرها فضائل سياسية

لكن يعارض ذلك قول مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره « ان فلوطينوس الذي هو إمامٌ كافلاطون بين معلمي الفلسفة قال ان اجناس امهات الفضائل اربعة فالأُولى تدعى سياسية والثـانية مزكية والثالثة فضائل النفس الزكية والرابعة مثالية »

والجواب ان يقال لابدَّ لحصول الفضيلة للنفس من ائتمامها بشيء وهذا هو الله الذي اذا ائتممنا به صلحت سيرتنا كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب ٦ فلا بد اذن ان يكون للفضيلة الانسانية مثالٌ سابقٌ في الله كما توجد فيه ايضاً وجوداً سابقاً حقائق جميع الاشياء . اذا تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال للفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى ان يراد بالفطنة في الله العقل الالهي وبالعفة التفات نظره تعالى الى نفسه كما ان العفة تقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل وبالشجاعة الله عدم تغيره وبعدالته حفظ الشريعة الازلية في افعاله كما قال فلوطينوس . ولما

كان الانسان بطبعه حيوانًا سياسيًا كان يقال لهذه الفضائل من حيث هي موجودة في الانسان بحسب طبعه سياسية اي من حيث ان الانسان يصير بهذه الفضائل مستقيمًا في ادارة الامور البشرية وبهذا المعنى كان كلامنا الى الآن على هذه الفضائل . الا انه لما كان من شأن الانسان ان يسمو الى الالهيات ايضًا وقد اشير علينا بذلك في الكتاب المقدس غير مرة كقوله في متى ٥ : ٤٨ « كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي هو كامل » كان لابد من جعل فضائل متوسطة بين السياسية التي هي فضائل انسانية وبين المثالية التي هي فضائل الهية وهذه الفضائل المتوسطة تتمايز بحسب اختلاف الحركة والمنتهى فمنها فضائل المتسامين والنازعين الى الشبه الالهي وهذه يقال لها فضائل مزكية وذلك متى كانت الفطنة تحتقر بتامل الالهيات جميع العالميات وتوجه جميع افكار النفس الى الالهيات وحدها والعفة تتجافى عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحتمله الطبيعة والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على العلويات والعدالة تجعل النفس بكليتها ان ترضى بسلوك هذا السبيل . ومنها فضائل الذين قد ادركوا الشبه الالهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت الفطنة تنظر في الالهيات وحدها والعفة لا تعرف الشهوات الارضية والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تتفق مع العقل الالهي بعهدٍ دائم باقتدائها بهِ . وهذه الفضائل خاصة بالسعداء او ببعض الذين ادركوا في هذه الحيوة غاية الكمال

اذًا اجيب على الاول بان الفيلسوف انما يتكلم على هذه الفضائل باعتبار تعلقها بالامور البشرية كتعلق العدالة بالبيع والشراء والشجاعة بالخوف والعفة بالشهوات اذ ان وصف الله بها بهذا المعنى لما يُضحك منه

وعلى الثاني بان الفضائل البشرية اي فضائل الناس الموجودين في هذا العالم

تتعلق بالانفعالات · واما فضائل الذين ادركوا السعادة التامة فهي مجردة عن الانفعالات ومن ثم قال فلوطينوس « الفضائل السياسية تخفض الانفعالات » اي تعدّلها « والثانية اي المزكية تزيلها والثالثة اي فضائل النفس الزكية تنسيها والرابعة اي المثالية لايجوز فيها ذكرها» وقد يجاب ايضاً بان كلام هذا الفيلسوف هناك على الانفعالات باعتبار دلالتها على حركات غير منتظمة

وعلى الثالث بان ترك البشريات حيث تقتضيها الضرورة رذيلة وهو في ماعدا ذلك فضيلة وعلى هذا قال توليوس قبيل ذلك « ينبغي عذر اولئك الذين لا يُعنَون بسياسة الشعب بل ينقطعون بثاقب عقلهم الى درس العلوم والذين بسبب وهن صحتهم او بسبب آخر اهم يتركون الخطط السياسية ويتنزلون لغيرهم عن سلطان الامر والنهي وشرفه » ويوافق هذا قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٩ ب١٩ « ان محبة الحق تقتضي الفراغ المقدس وضرورة المحبة توجب الانشغال بامور العدل · فان لم يامرنا احدٌ بحمل هذا الوقر ينبغي التفرغ لادراك الحق والنظر فيه وان أُمرنا به وجب تحمله لضرورة المحبة »

وعلى الرابع بان العدالة الشرعية انما تتعلق وحدها بالخير العام بطريق المباشرة ولكنها توجه اليهِ بطريق الامر جميع الفضائل الأُخر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٥ ب١ اذ يجب ان يعتبر ان الفضائل السياسية باعتبار المراد منها هاهنا لا تتكفل بخير المجتمع فقط بل بخير اجزائه ايضاً كالمنزل او الشخص الفرد

المبحث الثاني والستون

في الفضائل اللاهوتية — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في الفضائل اللاهوتية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد فضائل لاهوتية — ٢ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي متمايزة للفضائل العقلية والخلقية — ٣ في انها كم هي وما هي — ٤ في ترتيبها

أَلفصلُ الأَولُ

هل يوجد فضائل لاهوتية

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد فضائل لاهوتية ففي الطبيعيات ك٧م١٧« ان الفضيلة هي استعداد الكامل للافضل واريد بالكامل ما كان مستعداً بحسب الطبيعة » وما كان الهياً فهو فوق طبيعة الانسان٠ فاذاً ليست الفضائل اللاهوتية فضائل الانسان

٢ وايضاً ان معنى الفضائل اللاهوتية الفضائل الالهية ٠ والفضائل الالهية هي الفضائل المثالية كما تقدم في المبحث الآنف ف٥ ٠ وهي لاتوجد فينا بل في الله ٠ فاذاً الفضائل اللاهوتية ليست فضائل الانسان

٣ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية الفضائل التي بها نتوجه الى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى ٠ والانسان متوجه بطبيعة العقل والارادة الى المبدإ الاول والغاية القصوى ٠ فلاحاجة اذن في توجه العقل والارادة الى الله الى ملكات فضائل لاهوتية

لكن يعارض ذلك ان اوامر الشريعة تتعلق بافعال الفضائل ٠ وفي الشريعة الالهية اوامر تتعلق بافعال الايمان والرجاء والمحبة ففي سي ٢:٨« ايها المتقون الله آمنوا به » ثم قال « ارجوه » ثم قال « احبوه » ٠ فاذاً الايمان والرجاء والمحبة فضائل موجهة الى الله ٠ فهي اذن لاهوتية

والجواب ان يقال ان قوة الانسان على الافعال التي تسوقه الى السعادة تستكمل بالفضيلة كما يتضح مما مرَّ في مب٣ف٥ومب٤ف٧ ومب ٥٥ف٣ ٠ وللانسان سعادتان كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ ومب ٥ ف٥ احداهما معادلة للطبيعة الانسانية وهي التي يستطيع الانسان البلوغ اليها بمبادىء طبيعية والثانية مجاوزة طبيعة الانسان وهي التي لايستطيع الانسان البلوغ اليها الا بالقدرة الالهية

باعتبار مشاركته على نحوٍ ما في الالوهة على حسب قوله في ٢بطرس ١ اننا صرنا بالمسيح «شركاء في الطبيعة الالهية» ولما كانت هذه السعادة مجاوزة نسبة الطبيعة الانسانية لم يكن في مبادىء الانسان الطبيعية التي هي مصدر اعماله الصالحة في ضمن حدود نسبته كفاية لسوقه الى هذه السعادة فوجب من ثم ان يُفرَغ عليه بالقوة الالهية بعض مبادىء ينساق بها الى السعادة الفائقة الطبيعة كما ينساق بالمبادىء الطبيعية الى الغاية الطبيعية له وان كان يحتاج في هذه ايضاً الى المدد الالهي · وهذه المبادىء يقال لها فضائل لاهوتية اولاً لكون الله هو موضوعها من حيث اننا نساق بها كما ينبغي الى الله وثانياً لكونها تُفرَغ علينا من الله وحده وثالثاً لانها انما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الوحي الالهي

اذاً اجيب على الاول بان الطبيعة تُسنَد الى شيء على ضربين بالذات وبهذا الاعتبار كانت الفضائل اللاهوتية فوق طبيعة الانسان وبالمشاركة كاشتراك الحطب المشتعل في طبيعة النار وبهذا المعنى يتفق للانسان على نحوٍ ما ان يشترك في الطبيعة الالهية كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا يصح اتصاف الانسان بهذه الفضائل بمعنى المشاركة في طبيعة الغير

وعلى الثاني بان هذه الفضائل لا يقال لها الهية بمعنى ان الله متصف بها بل بمعنى اننا نتصف بها بقدرة الله وبالنسبة اليه فهي اذاً ليست مثالية بل ممثَّلة

وعلى الثالث بان العقل والارادة يتوجهان طبعاً الى الله من حيث هو مبدأ الطبيعة وغايتها على قدر ما يناسب الطبيعة لكنهما لا يتوجهان اليه طبعاً توجهاً كافياً من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة

الفصلُ الثاني

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل اللاهوتية ليست ممايزة

للفضائل الخلقية والعقلية لانها اذا حصلت للنفس الانسانية فلا تعدو ان تكون كمالاً لها في جزئها العقلي او في جزئها الشوقي · والفضائل التي هي كمالٌ للجزء العقلي يقال لها عقلية والفضائل التي هي كمال للجزء الشوقي يقال لها خلقية · فاذاً ليست الفضائل اللاهوتية ممايزةً للفضائل الخلقية والعقلية

٢ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية تلك الفضائل التي تسوقنا الى الله · وفي جملة الفضائل العقلية فضيلة تسوقنا الى الله وهي الحكمة التي تتعلق بالالهيات من حيث تنظر في العلة العليا · فاذاً ليست الفضائل اللاهوتية ممايزة للفضائل العقلية

٣ وايضاً قد اوضح اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ١٥ ان الفضائل الاربع الامهات هي نظام الحب · والحب هو المحبة التي تُجعَل فضيلةً لاهوتية · فاذاً ليست الفضائل الخلقية ممايزةً للفضائل اللاهوتية

لكن يعارض ذلك ان ما هو فوق طبيعة الانسان ممايزٌ لما هو بحسبها · والفضائل اللاهوتية هي فوق طبيعة الانسان الذي يتصف بالفضائل العقلية الخلقية باعتبار طبيعته كما يظهر مما مرّ في مب ٥٨ ف ٤ و٥ · فهي اذن متمايزة

والجواب ان يقال قد مرّ في مب ٥٤ ف ٢ ان الملكات تتغاير بالنوع بحسب تغاير الموضوعات الصوري · وموضوع الفضائل اللاهوتية هو الله الذي هو الغاية القصوى للاشياء باعتبار كونهِ مجاوزاً ادراك عقلنا وموضوع الفضائل العقلية والخلقية شيء يستطاع ادراكه بالعقل البشري · فاذاً الفضائل اللاهوتية مغايرة بالنوع للفضائل الخلقية والعقلية

اذاً اجيب على الأول بان الفضائل العقلية والخلقية كمالٌ لعقل الانسان وشوقهِ بحسب نسبة الطبيعة البشرية واما الفضائل اللاهوتية فهي كمالٌ لها على وجهٍ فائق الطبيعة

وعلى الثاني بان الحكمة التي جعلها الفيلسوف في الخلقيات ك٦ب٣ و٧ فضيلةً عقليةٌ تنظر في الالهيات من حيث هي خاضعة لنظر العقل الانساني واما الفضيلة اللاهوتية فتنظر فيها من حيث تفوق العقل الانساني

وعلى الثالث بانهُ وان كانت فضيلة المحبة حبّاً الا انهُ ليس كل حبٍ محبةً فقوله اذن ان كل فضيلةٍ هي نظام الحب يحتمل ان يكون المراد بهِ مطلق الحب او الحب الذي هو فضيلة المحبة فان كان المراد بهِ مطلق الحب كان معنى ذلك ان كلاً من امهات الفضائل تقتضي عاطفة مرتبة واصل كل عاطفةٍ ومبدأها هو الحب كما مرَّ في مب ٢٥ف٢ وان كان المراد به فضيلة المحبة فليس معناه ان كل فضيلةٍ اخرى هي فضيلة المحبة بالذات بل ان سائر الفضائل تتوقف بوجهٍ ما على المحبة كما سيأتي بيانهُ في ف ٤ وفي ثا٠ ثا٠ مب٢٣ ف٧و٨

ألفصلُ الثالثُ

هل جعلُ الايمان والرجا والمحبة فضائل لاهوتية صواب

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الفضائل اللاهوتية ثلاثًا اي الايمان والرجاء والمحبة لان نسبة الفضائل اللاهوتية الى السعادة الالهية كنسبة ميل الطبيعة الى الغاية الطبيعية . والفضائل المتجهة الى الغاية الطبيعية انما يُجعَل منها فضيلة واحدة طبيعية وهي تعقل المبادىء . فاذًا يجب ان يُجعَل فضيلة لاهوتية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اكمل من الفضائل العقلية والخلقية . والايمان ليس يُجعَل في جملة الفضائل العقلية بل هو شيء ادنى من الفضيلة لكونه معرفةً ناقصة وكذلك الرجاء ليس يُجعَل في جملة الفضائل الخلقية بل هو شيءٌ ادنى من الفضيلة لكونهِ انفعالاً . فبالاولى اذن لا يجب جعلهما فضيلتين لاهوتيتين

٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية تسوق نفس الانسان الى الله · ونفس الانسان لا يمكن انسياقها الى الله الا بالجزء العقلي الموجود فيهِ العقل والارادة · فاذاً ليس يجب ان يكون الا فضيلتان لاهوتيتان تكون احداها كمالاً للعقل والأُخرى كمالاً للارادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ « والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة »

والجواب ان يقال ان الفضائل اللاهوتية تسوق الانسان الى السعادة الفائقة الطبيعة كما يساق بالميل الطبيعي الى الغاية التي هي طبيعية لهُ على ما تقدم في ف ١ · وهذا يحدث على ضربين اولاً بالعقل من حيث يشتمل على المبادىء الأُول الكلية المعلومة لنا بنور العقل الطبيعي والتي عنها يصدر العقل في نظرهِ وعملهِ · وثانياً باستقامة الارادة المائلة طبعاً الى خير العقل · الا ان كلا هذين منحطٌ عن رتبة السعادة الفائقة الطبع كقوله في ١ كور ٢ — ٩ « لم ترَ عينٌ ولا سمعت اذنٌ ولا خطر على قلب بشرٍ ما اعدهُ الله لمحبيه » ولذلك وجب ان يفاض على الانسان من جهة كليهما بوجهٍ فائق الطبيعة شيءٌ يسوقهُ الى الغاية الفائقة الطبيعة اما اولاً فيفاض على الانسان من جهة العقل بعض المبادىء الفائقة الطبع التي تُدرَك بالنور الالهي وهي العقائد التي يتعلق بها الايمان واما ثانياً فتفاض عليه الارادة التي تتوجه الى تلك الغاية باعتبار حركة القصد المتجهة الى تلك الغاية على انها شيءٌ ممكن الادراك وهذا يعود الى الرجاء وباعتبار ضربٍ من الاتحاد الروحي تستحيل بهِ الارادة على نحوٍ ما الى تلك الغاية وهذا يتم بالمحبة لان شوق كل شيءٍ يتحرك ويميل طبعاً الى الغاية التي هي طبيعية لهُ وهذه الحركة تحصل عن مطابقة الشيء نوعاً من المطابقة لغايته

اذاً اجيب على الاول بان العقل يفتقر الى اشباح معقولة يعقل بها فوجب ان

يُجعَل فيهِ ملكةٌ طبيعية مضافة الى القوة واما طبيعة الارادة فكافيةٌ من نفسها للتوجه الطبيعي الى الغاية باعتبار القصد اليها و باعتبار المطابقة لها · واما التوجه الى ما فوق الطبيعة فطبيعة القوة لاتكفي فيه لشيء منهما ولذلك يجب ان يضاف اليها ملكةٌ فائقة الطبيعة باعتبار كليهما

وعلى الثاني بان في الايمان والرجاء نقصاً ما لان الايمان يتعلق بما ليس يُرى والرجاء يتعلق بما ليس حاصلاً ولذلك كان الايمان والرجاء بما هو خاضعٌ للقدرة البشرية منحطين عن حقيقة الفضيلة واما الايمان والرجاء بما هو فوق طاقة الطبيعة البشرية فهما اعلى من كل فضيلةٍ مناسبة لطبع الانسان كقوله في ١ كور ١—٢٥ « اضعف شيءٍ عند الله هو اقوى شيءٍ لدى الناس »

وعلى الثالث بان الشوق يقتضي امرين الحركة الى الغاية ومطابقة الغاية بالحب وعليه يجب ان يُجعَل في الشوق الانساني فضيلتان لاهوتيتان اي الرجاء والمحبة

الفصلُ الرابعُ

هل الايمان متقدمٌ على الرجاء والرجاء متقدمٌ على المحبة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ترتب الفضائل اللاهوتية لايقتضي ان يكون الايمان متقدماً على الرجاء والرجاء متقدماً على المحبة لان الاصل متقدم على الفرع · والمحبة اصلٌ لجميع الفضائل كقوله في افسس ٣—١٧ « متأصلين في المحبة ومتاسسين عليها » فالمحبة اذن متقدمة على ما سواها

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٧ « لايستطيع احدٌ ان يحب ما لم يعتقد وجوده ولكنه اذا اعتقد واحب توصل بحسن عمله الى ان يرجو ايضاً » فيظهر اذن ان الايمان متقدمٌ على المحبة والمحبة متقدمة على الرجاء

٣ وايضاً ان الحب هو مبدأٌ كل عاطفةٍ كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ · والرجاء

يدل على عاطفةٍ ما لكونه انفعالاً كما مرَّ في مب ٢٦ ف ٢ . فاذاً المحبة التي هي الحب متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك الترتيب الذي وضعه الرسول بقولهِ في ١ كور ١٣—١٣ « والذي يثبت الان هو الايمان والرجاء والمحبة »

والجواب ان يقال ان الترتيب ضربان كونيٌ وكماليٌ فبحسب الترتيب الكوني الذي به نتقدم الهيولى على الصورة والناقص على الكامل يتقدم الايمان على الرجاء والرجاء على المحبة في واحدٍ بعينه من حيث الافعال اذ الملكات تفاض معاً . لانه ليس يمكن ان تتوجه الحركة الشوقية نحو شيءٍ بتوقعه او محبته ما لم يكن مُدرَكاً بالحس او بالعقل . والعقل انما يدرك ما يتوقعه ويحبه بالايمان فاذاً باعتبار الترتيب الكوني يجب ان يكون الايمان متقدماً على الرجاء والمحبة . وكذا انما يحب الانسان شيئاً من حيث يعتبره خيراً له والانسان متى رجا لنفسه من آخر ادراك خيرٍ اعتبر من يعلق عليه هذا الرجاء خيراً له فاذاً من طريق تعليقه رجاءه على احدٍ يتخطى الى محبته وهكذا باعتبار الترتيب الكوني يكون الرجاء متقدماً على المحبة في الفعل . واما بحسب الترتيب الكمالي فالمحبة متقدمة على الايمان والرجا لانها صورة لكليهما وبها يحصل لهما كمال الفضيلة لان المحبة انما هي امٌّ واصلٌ لجميع الفضائل من حيث هي صورةٌ لجميعها كما سياتي بيانه في مب ٦٥ ف ٤ وفي ثا . ثا . مب ٢٣ ف ٧ و ٨

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني اجيب بان كلام اوغسطينوس على الرجاء الذي به يرجو صاحبه بما قد حصل له من الاستحقاقات ان يبلغ الى السعادة وهذا شأن الرجاء الذي قد حصلت له صورته وهو تابعٌ للمحبة وقد يمكن لراجٍ ان يرجو قبل ان تحصل له المحبة لا بما قد حصل له من الاستحقاقات بل بما يرجو ان يحصل له منها

وعلى الثالث بان الرجاء يتعلق بامرين كما مرَّ في مب ٤٠ ف٧ عند الكلام على الانفعالات احدها الموضوع الاصيل وهو الخير الذي يُرجى وباعتبار هذا يتقدم الحب دائمًا على الرجاء اذ ليس يُرجى شيءٌ الابعد اشتهائه ومحبته والثاني من يرجو ادراك الخير منه وباعتبار هذا يتقدم الرجاء اولاً على الحب وان كان بعد ذلك يزداد بالحب لانه متى رجا احدٌ من احدٍ ادراك خيرٍ ما يأخذ في ان يحبه ومن طريق محبته له يشتد رجاؤُه منه

المبحثُ الثالثُ والستون

في علة الفضائل — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الفضائل والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفضيلة حاصلة لنا بالطبع — ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال — ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض — ٤ في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع

الفصلُ الاولُ

في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع

يُتخطى الى الأَول بان يقال: يظهر ان الفضيلة مركبة فينا بالطبع فقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك٣ب٤ « الفضائل طبيعية ومركَّبة في الجميع على السواء » وقال انطونيوس في خطابه للرهبان « اذا غيرت الارادة الطبيعة فهو الفساد فلتُرعَ الحال الطبيعية تكن الفضيلة » وكتب الشارح على قول متى ٤ كان يسوع يطوف الجليل كله يعلم الآية « يعلم الفضائل الطبيعية اي العدالة والعفة والتواضع المركبة في الانسان بالطبع »

٢ وايضاً ان خير الفضيلة قائمٌ بمطابقة العقل كما يظهر مما مرَّ في مب٥٥ف٤ ·
وما كان مطابقاً للعقل فهو طبيعيٌّ للانسان لان العقل هو طبيعة الانسان ·

فالفضيلة اذن مركبة في الانسان بالطبع

٣ وايضاً انما يقال طبيعي لنا ما يحصل عندنا منذ الولادة · و بعض الفضائل حاصلة عندنا منذ الولادة في ايوب ٣١ — ١٨ « الرأفة نمت معي منذ صباي ومعي خرجت من مستودع امي » فالفضيلة اذن حاصلة للانسان بالطبع

لكن يعارض ذلك ان الحاصل للانسان بالطبع مشتركٌ بين جميع الناس ولا يزول بالخطيئة لان « الخيرات الطبيعية باقيةٌ في الشياطين » ايضاً كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١٩ · والفضيلة ليست موجودةً في جميع الناس وتزول بالخطيئة · فهي اذن ليست حاصلة للانسان بالطبع

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور الجسمانية حاصلةٌ كلها من الداخل كالقائلين بكمون الصور وذهب آخرون الى انها واردة كلها من الخارج كالقائلين بورود الصور الجسمانية من علة مفارقة وذهب غيرهم الى ان هذه الصور حاصلة من الداخل باعتبار اي من حيث سبق وجودها في الهيولى بالقوة وواردة من الخارج باعتبار آخر اي من حيث خروجها الى الفعل بالفاعل · وكذا اختلفوا ايضاً في العلوم والفضائل فذهب قوم الى انها حاصلة كلها من الداخل بمعنى ان جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجوداً سابقاً في النفس ولكنه بالتعليم والممارسة ترتفع موانعها التي ترد على النفس من ثقل البدن كما يجلي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الافلاطونيين · وذهب آخرون الى انها واردة كلها من الخارج اي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا وذهب غيرهم الى انها حاصلة لنا بالطبع من حيث الاستعداد لا من حيث الكمال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب١ وهذا هو الاصح · ولا بد لبيانه من اعتبار ان شيئاً يقال له طبيعي للانسان على نحوين باعتبار الطبيعة النوعية و باعتبار الطبيعة الشخصية ولما كان كل شيء يحصل على حقيقته النوعية من الصورة ويتشخص بالمادة

وصورة الانسان هي النفس الناطقة ومادته هي البدن كان ما يلائم الانسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعيٌ له باعتبار الطبيعة الشخصية لان ما هو طبيعي للانسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبارٍ ما الى النفس اي من حيث ان هذا البدن مناسبٌ لهذه النفس · والفضيلة على كلا النحوين طبيعية للانسان بنوعٍ من الابتداء اما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث ان في عقل الانسان طبعاً بعض مبادئ للمعلومات والمعقولات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جراثيم للفضائل العقلية والخلقية من حيث ان في الارادة شوقاً طبيعياً الى الخير المطابق للعقل واما من جهة الطبيعة الشخصية فمن حيث ان بعض الناس متاهبون باستعداد البدن تاهباً متفاضلاً لبعض الفضائل اي من حيث ان بعض القوى الحسية افعالٌ لاجزاء بدنية تساعد باستعدادها هذه القوى او تعوقها في افعالها وهكذا تساعد او تعوق القوى النطقية التي تخدمها هذه القوى الحسية وعلى هذا كان من الناس من له استعدادٌ طبيعي للعلم ومنهم من له استعدادٌ طبيعي للشجاعة ومنهم من له استعداد طبيعيٌ للعفة وعلى هذه الاوجه كانت الفضائل العقلية والخلقية حاصلة لنا بالطبع باعتبار نوعٍ من ابتدائها الاستعدادي لا باعتبار تمامها لان الطبيعة محدودة الى واحدٍ وتمام هذه الفضائل لا يحصل بطريقة واحدة من الفعل بل بطرقٍ مختلفة باختلاف المواد التي تفعل فيها الفضائل و باختلاف الظروف · وهكذا يتضح ان الفضائل حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فانها بكليتها واردة من الخارج

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراضين الاولين يتجهان على كون جراثيم الفضائل حاصلةً لنا بالطبع من حيث نحن ناطقون والثالث

يتجه على انهُ بناءً على ما في البدن من الاستعداد الطبيعي الذي يحصل منذ الولادة كان في بعض الناس استعدادٌ للرافة وفي بعضهم استعدادٌ للتعفف وفي غيرهم استعداد لفضيلةٍ اخرى

الفصلُ الثاني

هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل لا تحصل عندنا بتكرار الافعال فقد قال اوغسطينوس في شرحه قوله في رو١٤ «كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة» ما نصهُ «ان حيوة الغير المؤمنين كلها خطيئة وليس شيءٌ خيرًا من دون الخير الاعظم وحيث كان الحق مجهولاً كانت فضيلة كاذبة حتى في افضل الاخلاق» والايمان ليس يمكن حصوله بالافعال بل انما يحصل فينا من الله كقوله في افسس ٢: ٨ «خلصتم بالايمان من النعمة» · فاذًا يمتنع حصول فضيلة عندنا بتكرار الافعال

٢ وايضاً ان الخطيئة مضادةٌ للفضيلة فلا تحتملها معها · والانسان لا يستطيع اجتناب الخطيئة الا بنعمة الله كقوله في حك ٨: ٢١ «علمت باني لا استطيع ان اكون عفيفاً ما لم يهبني الله» فاذًا كذلك ليس يمكن حصول شيء من الفضائل عندنا بتكرار الافعال بل بموهبة الله فقط

٣ وايضاً ان الافعال التي تقع بدون الفضيلة ليس لها كمال الفضيلة · و يمتنع كون المعلول اكمل من علته · فيمتنع اذن حصول الفضيلة بالافعال السابقة لها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ب ٤ مقا ١٦ و ٢٢ «الخير افضل من الشر» وملكات الرذائل تحصل عندنا بالافعال الطالحة فبالاولى اذن يجوز ان تحصل عندنا ملكات الفضائل بالافعال الصالحة

والجواب ان يقال ان حصول الملكات بالعموم عن الافعال قد مرَّ الكلام

عليه في مب ٥١ ف ٢ و٣ اما الآن من جهة الفضيلة بالخصوص فلا بدَّ من اعتبار ما تقدم في مب ٥٥ف٣ و٤ من ان الانسان بالفضيلة تستكمل قوته الى الخير ولما كانت حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب٣ او بالعدد والوزن والمقدار كما في حك ١١ وجب ان يعتبَر خير الانسان بحسب قاعدةٍ ما وهناك قاعدتان كما مرَّ في مب ١٩ف٣ و٤ العقل الانساني والشريعة الالهية ولما كانت الشريعة الالهية قاعدةً اعلى كانت اعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس ايضاً بالشريعة الالهية ولا يُعكَس فاذًا فضيلة الانسان المتجهة الى الخير الذي يتقدر بقاعدة العقل الانساني يمكن حصولها بالافعال الانسانية من حيث ان هذه الافعال تصدر عن العقل المندرج هذا الخير تحت سلطانهِ وقاعدتهِ واما الفضيلة التي تسوق الانسان الى الخير من حيث يتقدر بالشريعة الالهية لا بالعقل الانساني فلا يمكن حصولها بالافعال الانسانية التي مبدؤها العقل بل انما تحصل عندنا بالفعل الالهي فقط ولهذا عندما اراد اوغسطينوس حد هذه الفضيلة قال فيهِ « التي يفعلها الله فينا من دوننا »

وعلى هذه الفضيلة ايضاً يتجه الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان الفضيلة المفاضة بالقوة الالهية ولا سيما اذا اعتبرت في كمالها لا تحتمل معها خطيئةً مميتةً واما الفضيلة المكتسبة باجتهاد الانسان فيجوز ان تحتمل معها فعلاً من افعال الخطيئة ولو كانت مميتةً لان استعمال الملكة الحاصلة لنا خاضع لارادتنا كما مرَّ في مب ٤٩ ف ٣ وملكة الفضيلة المكتسبة بالاجتهاد لا تفسد بفعلٍ واحدٍ من افعال الخطيئة لان الملكة لا يضادها الفعل بنفسهِ بل الملكة ولذلك فالانسان وان كان لا يستطيع من دون النعمة اجتناب الخطيئة المميتة بحيث لا يقترف اصلاً خطيئةً مميتةً فهو يستطيع مع ذلك ان

يكتسب باجتهاده ملكة الفضيلة التي يتجافى بها في الغالب عن الافعال الطالحة وخصوصاً عن الافعال المضادة جداً للعقل · وهناك ايضاً خطايا مميتة لا يستطيع الانسان بوجهٍ من الوجوه ان يجتنبها بدون النعمة وهي المقابلة قصداً للفضائل اللاهوتية التي انما تحصل لنا بموهبة النعمة على ان هذا سيأتي له مزيد بيان في الفصل الثاني

وعلى الثاني بان للفضائل المكتسبة عندنا بذوراً اومبادىء فطرية سابقة لها وهذه المبادىء هي اشرف من الفضائل المكتسبة بقوتها كما ان تعقل المبادىء النظرية اشرف من معرفة النتائج واستقامة العقل الطبيعي اشرف من تعديل الشوق الذي يحصل بمشاركة العقل وهو يرجع الى الفضيلة الخلقية · وعلى هذا فالافعال الانسانية باعتبار صدورها عن مبادىء اعلى يجوز ان تكون علةً للفضائل الانسانية المكتسبة

الفصلُ الثالثُ

هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انهُ ليس لنا فضائل مفاضة علينا من الله سوى الفضائل اللاهوتية لان ما يمكن حدوثه عن العلل الثانية لا يحدث عن الله مباشرةً الا ان يكون ذلك احياناً على سبيل المعجزة لان من شريعة الالوهية احداث الاخير بالمتوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٨ و١٠و١٥ · والفضائل العقلية والخلقية يمكن حصولها فينا بافعالنا كما تقدَّم في الفصل الآنف · فاذاً ليس ينبغي القول بحصولها فينا بالفيض

٢ وايضاً اذا كان لا يوجد في افعال الطبيعة شيء دون فائدة فأَولى ان لا يوجد ذلك في افعال الله · والفضائل اللاهوتية تكفي لسوقنا الى الخير الفائق الطبيعة · فاذاً ليس يجب ان يكون هناك فضائل اخرى فائقة الطبيعة مفاضة

علينا من الله

٣ وايضاً اذا كانت الطبيعة لا تفعل باثنين ما يمكن ان تفعلهُ بواحدٍ فأولى ان يكون الله كذلك · والله قد غرس في نفسنا مبادىء الفضائل كما سيف شرح عبر ١ · فاذاً ليس يجب ان يُحدِث فينا فضائل اخرى بالفيض

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨:٧ « تعلّم العفة والعدل والفطنة والقوة»

والجواب ان يقال لا بد من معادلة المعلولات لعللها ومبادئها · وجميع الفضائل العقلية والخلقية التي نكتسبها بافعالنا تصدر عن مبادىء طبيعية لها سابقة وجودفينا كما مرَّ في ف ١ وفي مب ٥١ ف ١ · وبدلاً من هذه المبادىء الطبيعية تفاض علينا من الله الفضائل اللاهوتية التي تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ · فاذاً لا بدَّ ان يكون لنا ملكات اخرى مفاضةٌ علينا من الله تعادل ايضاً هذه الفضائل اللاهوتية وتكون نسبتها الى الفضائل اللاهوتية كنسبة الفضائل الخلقية والعقلية الى مبادىء الفضائل الطبيعية

اذاً اجيب على الاول بانا نسلم ان بعض الفضائل الخلقية والعقلية يمكن ان تحصل عندنا بافعالنا لكنها ليست معادلةً للفضائل اللاهوتية فلا بد اذن من حصول فضائل اخرى عن الله مباشرةً تكون معادلةً لها

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية تكفي لان تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة باعتبار نوع من البداية اي من حيث تسوقنا الى الله مباشرةً الا انه لابد من فضائل اخرى مفاضة تستكمل بها النفس بالنظر الى امورٍ اخرى وان كان ذلك بالنسبة الى الله

وعلى الثالث بان قوة تلك المبادىء الفطرية لاتتعدى معادلة الطبيعة ولذلك كان الانسان بالنسبة الى الغاية الفائقة الطبيعة محتاجاً الى ان يستكمل بمبادىء أُخرى فوق تلك المبادىء الفطرية

الفصلُ الرابعُ

في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل المفاضة ليست مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة اذ يظهر مما تقدم ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة لاتفترقان الا بالنسبة الى الغاية القصوى · والملكات والافعال الانسانية لاتستفيد حقيقتها النوعية من الغاية القصوى بل من الغاية القريبة · فاذاً ليست الفضائل الخلقية او العقلية المفاضة مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة

٢ وايضاً ان الملكات تُعرف بالافعال · وفعل العفة المفاضة والمكتسبة واحدٌ بعينه وهو تعديل شهوة اللمس · فاذاً ليستا متغايرتين بالنوع

٣ وايضاً ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة تتغايران تغاير المصنوع من الله مباشرة والمصنوع من الخليقة · والانسان المتكون من الله والمولود من الخليقة واحدٌ بالنوع وكذلك العين الممنوحة منه تعالى للاكمه والمتكونة بقوة الطبيعة · فيظهر اذن ان الفضيلة المكتسبة والمفاضة واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الفصل الماخوذ في الحد اذا تغير تغير به النوع · وفي حد الفضيلة المفاضة يقال « التي يفعلها الله فينا بدوننا » كما مرَّ في مب ٥٥ ف٤ · فاذاً الفضيلة المكتسبة التي لا يصدق ذلك عليها مغايرة بالنوع للفضيلة المفاضة

والجواب ان يقال ان الملكات تتغاير بالنوع على نحوين اولاً باعتبار ما لموضوعاتها من الحقائق الخاصة والصورية كما مرَّ في مب ٥٤ ف٢ وموضوع كل فضيلة هو الخير الملحوظ في مادتها كما ان موضوع العفة هو خير المستلذات في شهوات اللمس وحقيقة هذا الموضوع الصورية هي من جهة العقل الذي يعين حد الاعتدال في هذه الشهوات وحقيقته المادية ما كان من جهة الشهوات ·

ولا يخفى ان حقيقة حد الاعتدال الذي توجبه قاعدة العقل البشري في هذه الشهوات مباينة لحقيقة حد الاعتدال الذي توجبه القاعدة الالهية فان حد الاعتدال المعين بالعقل البشري في تناول الاطعمة مثلاً هو ان لا يضر بصحة البدن ولا يمنع من فعل العقل واما قاعدة الشريعة الالهية فتقتضي ان يقهر الانسان بدنه ويستعبده بالامساك عن الطعام والشراب وما اشبه ذلك · ومن ذلك يتضح ان العفة المفاضة والمكتسبة متغايرتان بالنوع وقس عليها سائر الفضائل · وثانياً باعتبار الغاية التي تتوجه اليها الملكات فان صحة الانسان وصحة الفرس متغايرتان بالنوع بسبب تغاير الطبيعة المتوجهتين اليها وعلى هذا النحو قال الفيلسوف في السياسة ك٢ب٤ « ان فضائل اهل المدينة تختلف باختلاف السياسة التي يحسنون التوجه اليها » وعلى هذا النحو ايضاً تتغاير بالنوع الفضائل الخلقية المفاضة التي بها تصلح حال الناس بالنسبة الى كونهم « مواطني القديسين واهل بيت الله » وسائر الفضائل المكتسبة التي بها تصلح حال الانسان بالنسبة الى الامور البشرية

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة المفاضة والمكتسبة لا تتغايران بالنوع باعتبار النسبة الى الغاية القصوى فقط بل باعتبار النسبة الى موضوع كل منهما ايضاً كما تقدم

وعلى الثاني بان العفة المكتسبة والمفاضة لا تعدِّلان شهوة الالتذاذ في الملموسات على نحوٍ واحدٍ كما تقدم فلم يكن لهما فعلٌ واحدٌ

وعلى الثالث بان الله منح الاكمه عيناً ليفعل بها نفس ما تفعله سائر الاعين المتكونة بالطبيعة ولهذا لم تكن مغايرةً لها بالنوع وكذا الحال لو اراد الله ان يفيض على الانسان بطريق المعجزة نفسَ الفضائل التي تُكتَسب بالافعال ولكن هذا خارج عن غرض كلامنا هنا كما تقدم في جرم الفصل

المبحث الرابع والستون

في توسط الفضائل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في خواص الفضائل واولاً في توسطها وثانياً في تلازمها وثالثاً في تساويها ورابعاً في بقائها · اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل —١ في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط —٢ في ان وسط الفضيلة هل هو وسطٌ خارجي او ذهني —٣ في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط — ٤ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

الفصلُ الاولُ

في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست وسطاً فان الاقصى منافٍ لحقيقة الوسط · والاقصى من حقيقة الفضيلة ففي كتاب السماء ١ م ١١٦ ان الفضيلة هي اقصى القوة · فاذاً ليست الفضيلة الخلقية وسطاً

٢ وايضاً ما كان منتهىً فليس وسطاً · وبعض الفضائل الخلقية تنظر الى ما هو منتهىً كنظر الشهامة الى منتهى المجد ونظر العظمة الى منتهى النفقات كما في الخلقيات ك٤ ب٢ و٣ · فاذاً ليست كل فضيلة خلقية وسطاً

٣ وايضاً لو كان من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكان ميلها الى الطرف مفسداً لها لا كمالاً لها · والحال ان من الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله الى الطرف كالعفة التي تحامى كل لذة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال والتصدق على الفقراء بجميع ما يُملك هو الشفقة او السخاء المتناهي في الكمال · فيظهر اذن ان ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة الخلقية ملكةٌ انتخابية قائمة في الوسط »

والجواب ان يقال من شأن الفضيلة ان تسوق الانسان الى الخير كما مرَّ في مب ٥٥ ف٣ والفضيلة الخلقية هي على وجه الخصوص مكملة لجزء النفس الشوقي بالنظر الى موضوعٍ معينٍ . ومقياس الحركة الشوقية نحو المشتهيات وقاعدتها هو العقل . وخير كل ما يندرج تحت مقياسٍ وقاعدةٍ قائمٌ بانطباقه على قاعدته كما ان خير المصنوعات قائمٌ بانطباقها على قاعدة الصناعة . ومقتضى ذلك ان الشر في هذه الاشياء قائمٌ بمخالفة الشيء لقاعدته او مقياسه وهذا يحدث بتعديه القاعدة بالافراط او بالتفريط كما يتضح في كل ذي قاعدة وقياس . وبذلك يظهر ان خير الفضيلة الخلقية قائمٌ بالانطباق على مقياس العقل ومن الواضح المعلوم ان الوسط بين الافراط والتفريط هو المساواة او المطابقة فقد وضح اذن ان الفضيلة الخلقية وسطٌ

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة الخلقية لما خيريتها الحاصلة من جهة قاعدة العقل وموضوعها الذي هو الانفعالات او الافعال فاذا اعتبرت من جهة العقل كان لها باعتبار ما يطابق العقل حقيقة الطرف الواحد وهو المطابقة وكان للافراط والتفريط حقيقة الطرف الآخر وهو المخالفة او عدم المطابقة واذا اعتبرت من جهة الموضوع كان لها حقيقة الوسط من حيث تجعل الانفعالات منطبقةً على قاعدة العقل ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة باعتبار الجوهر وسطٌ » من حيث ان قاعدة الفضيلة تجعل من جهة موضوعها الخاص . واما باعتبار الاحسن والحسن اي من حيث المطابقة للعقل فهي طرف

وعلى الثاني بان الوسط والاطراف تعتبر في الافعال والانفعالات بحسب اختلاف الظروف فلا يمتنع اذن ان يكون شيءٌ في بعض الفضائل طرفاً باعتبار ظرف ووسطاً باعتبار ظروف اخرى لمطابقته العقل وهذا هو الشان في العظمة والشهامة . لانه اذا اعتبرت الكمية المطلقة في ما يتوجه اليه العظيم والشهم

يقال لها طرف وغاية واما اذا اعتبرت بالنسبة الى ظروف اخرى كان لها حقيقة الوسط لان هذه الفضائل تتوجه الى هذا الطرف المتناهي بحسب قاعدة العقل اي حيث ينبغي ومتى ينبغي ولما ينبغي وانما يكون الافراط اذا تُوجِّه الى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي او حيث لا ينبغي او لما ينبغي ويكون التفريط اذا لم يُتوجَّه الى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « الشهم متطرف بكبر النفس واما بما هو كما ينبغي فوسطٌ »

وعلى الثالث بان ما قدمناه في الشهامة يقال ايضاً في العفة والفقر فان العفة تتحامى كل لذة دنسة والفقر يتحامى كل غنًى لاجل ما ينبغي وبحسب ما ينبغي اي بحسب امر الله ولاجل الحيوة الباقية فاذا فُعِل ذلك بحسب ما لا ينبغي اي بحسب اعتقاد باطل محرم او لاجل المجد الباطل كان فيه افراطٌ وزيادة عن الحد المقدر واذا لم يُفعَل متى ينبغي او بحسب ما ينبغي كان رذيلة بالتفريط كما هو واضحٌ في مخالفي نذر العفة والفقر

أَلفصلُ الثاني

في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان وسط الفضيلة الخلقية ليس ذهنياً بل خارجياً فان خير الفضيلة الخلقية قائمٌ بكونها في الوسط ٠ والخير قائمٌ في الاعيان كما في الالهيات ك٦ م٨ ٠ فاذًا وسط الفضيلة الخلقية خارجيٌ

٢ وايضاً ان الفعل قوةٌ ادراكية ٠ والفضيلة الخلقية ليست قائمة في وسط الادراكات بل في وسط الافعال والانفعالات ٠ فوسطها اذن ليس ذهنياً بل خارجياً

٣ وايضاً ان الوسط الذي يؤخذ بحسب المناسبة العددية او الهندسية وسطٌ

خارجي · ومن هذا القبيل وسط العدالة كما في الخلقيات ك٥ ب٣ · فاذاً ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً بل خارجياً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة الخلقية قائمة في وسط معيّن بالعقل بالنظر الينا»

والجواب ان يقال ان الوسط الذهني يمكن ان يقال على معنيين اولاً بمعنى كون الوسط حاصلاً في فعل العقل من حيث ان فعل العقل يُجعَل في الوسط وبهذا الاعتبار ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً اذ ليست كمالاً لفعل العقل بل لفعل القوة الشوقية · وثانياً على ان يكون المراد به ما يجعله العقل في موضوعٍ وبهذا الاعتبار يكون الوسط في كل فضيلة خلقية ذهنياً اذ انما يقال ان الفضيلة الخلقية قائمة في الوسط لمطابقتها العقل المستقيم كما تقدم في الفصل الآنف · لكن قد يعرض ان يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي ايضاً فيجب حينئذ ان يكون وسط الفضيلة الخلقية خارجياً كما في العدالة وقد لا يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي بل انما يُعتَبر بالنسبة الينا وهذا هو شان الوسط في سائر الفضائل الخلقية · وتحقيق ذلك ان العدالة تتعلق بالافعال القائمة في الامور الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالاطلاق وفي نفسها كما مرَّ في مب ٦٠ ف٢ ولهذا كان الوسط الذهني في العدالة هو عين الوسط الخارجي اي لكون العدالة تؤتي كلا ما يحق له من غير زيادة ولا نقصان · واما سائر الفضائل الخلقية · فتتعلق بالانفعالات الباطنية التي يتعذر تعيين الاستقامة فيها على نحو واحد بسبب تباين الناس في الانفعالات ولذلك يجب تعيين الاستقامة الذهنية في الانفعالات بالنسبة الينا لانا نتأثر بحسب الانفعالات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاولين يتجهان على الوسط الذهني الذي يوجد في فعل العقل والثالث يتجه على وسط العدالة

ألفصلُ الثالث

في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل العقلية ليست اوساطاً اذ انما الفضائل الخلقية اوساطٌ من حيث تنطبق على قاعدة العقل · والفضائل العقلية محلها العقل فليس لها في ما يظهر قاعدة اعلى · فاذاً ليست الفضائل العقلية اوساطاً

٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية تعينه الفضيلة العقلية في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة قائمةٌ في الوسط المعين بالعقل بحسبما يعينه الحكيم » فلو كانت الفضيلة العقلية قائمة ايضاً في الوسط لوجب ان يعيّن لها الوسط بفضيلة اخرى فيلزم التسلسل في الفضائل

٣ وايضاً ان الوسط في الحقيقة يكون بين ضدين كما قال الفيلسوف في الالهيات ك١٠م ٢٢ و٢٣ · وليس في العقل تضادٌ في ما يظهر فان المتضادات انفسها باعتبار حصولها في العقل ليست متضادة بل تُعقَل معاً كالابيض والاسود والصحيح والسقيم · فاذاً لاوسط في الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك ان الصناعة فضيلة عقلية كما في الخلقيات ك٦ ب ٣ · وللصناعة وسطٌ كما في الخلقيات ك٢ب٦ · فاذاً الفضيلة الخلقية وسطٌ

والجواب ان يقال ان خير الشيء وسطٌ باعتبار انطباقهِ على القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديه بالافراط والتفريط كما مرَّ في ف١ · والفضيلة العقلية متوجهة الى الخير كالفضيلة الخلقية على ما مرَّ في مب ٥٥ف ٣ · فنسبتها اذن الى حقيقة الوسط على حسب نسبتها الى المقياس · وخير الفضيلة العقلية هو الحق مطلقاً في الفضيلة النظرية كما في الخلقيات ك٦ب ٢ وباعتبار مطابقتهِ للشوق المستقيم في الفضيلة العملية · وحق عقلنا باعتبارهِ على وجه الاطلاق متقدرٌ بالخارج لان الخارج هو مقياس عقلنا في الالهيات ك١٠م٥ « لانهُ

من طريق كون الخارج موجوداً اوغير موجودٍ يحصل الحق والصدق في الرأي والكلام » وعلى هذا نخير الفضيلة العقلية النظرية متوسطٌ باعتبار مطابقته للخارج من حيث يثبت ما هو موجود وينفي ما ليس موجوداً وبذلك تقوم حقيقة الحق والافراط يقع بالايجاب الكاذب الذي بهِ يُثبَت ما ليس موجوداً والتفريط يقع بالسلب الكاذب الذي بهِ يُنفى ما هو موجود . وكذلك حق الفضيلة العملية اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج كان لهُ حقيقة المتقدر وعلى هذا يكون الوسط باعتبار المطابقة للخارج مستوياً في الفضائل العقلية النظرية والعملية . اما اذا اعتبر بالنسبة الى الشوق فله حقيقة القاعدة والمقدار . فاذاً وسط الفضيلة الخلقية الذي هو استقامة العقل هو عينه وسط الحكمة الا انهُ في الحكمة متقدرٌ وفي الفضيلة الخلقية قاعدةٌ ومقدارٌ . وكذلك الافراط والتفريط يختلف اعتبارهما في الموضعين

اذاً اجيب على الاول بان للفضيلة العقلية ايضاً مقياساً كما تقدم ووسطها يُعتبَر بحسب المطابقة لذلك المقياس

وعلى الثاني بان التسلسل غير لازم في الفضائل لان مقياس الفضيلة العقلية وقاعدتها ليس جنساً آخر من الفضيلة بل الخارج

وعلى الثالث بان المتضادات ليس لها في النفس تضادٌ لان احدها سببٌ لادراك الآخر الا ان في العقل تضاد الايجاب والسلب اللذين هما ضدان كما في آخر كتاب العبارة لانهُ وان لم يكن الوجود واللاوجود ضدين بل نقيضين اذا اعتبر معناهما من حيث هما في الخارج لان احدهما موجود والآخر عدم محض الا انهما اذا اعتبرا من جهة فعل النفس فكلاهما يفهم وجوداً . ولذلك فالوجود واللاوجود متناقضان الا ان اعتقادنا ان الخير خيرٌ مضادٌ لاعتقادنا ان الخير ليس خيراً والفضيلة العقلية وسطٌ بين هذين الضدين

الفصل الرابع

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضيلة اللاهوتية وسطٌ لان خير الفضائل الأُخر وسطٌ · والفضيلة اللاهوتية اعظم خيريةً من الفضائل الأُخر · فهي اذن اولى بان تكون وسطاً

٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية يُعتبَر بحسب انتظام الشوق بالعقل ووسط الفضيلة العقلية يُعتبَر بحسب مطابقة عقلنا للخارج · والفضيلة اللاهوتية كمالٌ للعقل والشوق كما مرَّ في مب ٦٢ ف٣ · فهي ايضاً وسطٌ

٣ وايضاً ان الرجاء الذي هو فضيلة لاهوتية وسطٌ بين اليأس والغرور · وكذا الايمان فانهُ وسط بين البدع المتضادة كما قال بويثيوس في كتاب الطبيعتين · فان اعتقادنا ان في المسيح اقنوماً واحداً وطبيعتين وسطٌ بين بدعة نسطور القائل باقنومين وطبيعتين وبدعة اوطيخى القائل باقنوم واحد وطبيعة واحدة · فالفضيلة اللاهوتية اذن وسط

لكن يعارض ذلك ان كل ما كانت الفضيلة فيهِ وسطاً يجوز ان يقع فيهِ خطأٌ بالافراط كما يقع فيهِ خطأٌ بالتفريط ايضاً · والله الذي هو موضوع الفضيلة اللاهوتية لا يقع في حقهِ خطأٌ بالافراط ففي سي ٤٣ : ٣٣ « باركوا الرب وارفعوه ما استطعتم فانهُ اعظم من كل مدحٍ » فاذاً ليست الفضيلة اللاهوتية وسطاً

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ١ ان وسط الفضيلة يُعتبَر بحسب مطابقتها لقاعدتها او مقياسها حيث امكن فيهِ الافراط او التفريط · ومقياس الفضيلة اللاهوتية يجوز اعتبارهُ على ضربين احدهما ما كان باعتبار حقيقة الفضيلة وعلى هذا يكون مقياس الفضيلة اللاهوتية هو الله فان ايماننا ينقدر بصدق الله والمحبة

لتقدر بخيريتهِ والرجاء يتقدر بعظم قدرتهِ الشاملة وتحننهِ وهذا المقياس مجاوزٌ لكل طاقة بشرية وعليهِ فلا يستطيع انسانٌ اصلاً ان يحب الله بقدر ما ينبغي ان يُحب ولا ان يؤْمن بهِ او يرجوه بقدر ما ينبغي فبالاولى اذن لا يمكن ان يكون في ذلك افراطٌ . وبهذا الاعتبار لا يكون خير هذه الفضيلة وسطاً بل كلما كان ادنى الى الخير الاعظم كان افضل . والثاني ما كان من جهتنا لانا وان كنا لا نستطيع التوجه الى الله بقدر ما ينبغي يجب ان نتوجه اليهِ بالايمان والرجاء والمحبة على حسب مقدار حالتنا وعليهِ يجوز ان يُعتبَر في الفضيلة اللاهوتية وسطٌ واطراف بالعرض من جهتنا

اذًا اجيب على الاول بان خير الفضائل العقلية والخلقية وسطٌ بمطابقته القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديه وهذا لا محل له في الفضائل اللاهوتية باعتبارها في انفسها كما تقدم

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية والعقلية انما يستكمل بها عقلنا وشوقنا بالنسبة الى المقياس المخلوق واما الفضائل اللاهوتية فانما يستكملان بها بالنسبة الى المقياس الغير المخلوق فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان الرجاء وسطٌ بين الغرور واليأْس من جهتنا اي من حيث يوصف انسان بالغرور من طريق كونهِ يرجو من الله خيراً مجاوزاً لحالتهِ او من حيث انهُ ليس يرجو ما يمكن ان يرجوه باعتبار حالته الا انهُ يمتنع الافراط في الرجاء من جهة الله اذ لا نهاية لخيريته — وكذلك الايمان ايضاً وسطٌ بين بدعٍ متضادة لا بالقياس الى موضوعه وهو الله الذي لا يمكن لمؤْمنٍ ان يفرط في الايمان بهِ بل من حيث يتوسط الاعتقاد الانساني بين اعتقادات متضادة كما يتضح مما اسلفناه في الفصل الآنف

أَلمبحثُ الخامسُ والستونَ

في تلازم الفضائل — وفيهِ خمسة فصول

ثم يجب النظر في تلازم الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة — ٢ في انها هل يجوز تجردها عن المحبة — ٣ هل يجوز تجرد المحبة عنها — ٤ هل يجوز تجرد الايمان والرجاء عن المحبة — ٥ هل يجوز تجرد المحبة عنهما

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليست متلازمة بالضرورة لانها قد تحصل احيانًا بممارسة الافعال كما في الخلقيات ك٢ ب١ . والانسان يجوز ان يتمرس في افعال فضيلةٍ دون ان يتمرس في افعال فضيلةٍ اخرى . فاذًا يجوز حصول احدى الفضائل الخلقية دون الأُخرى

٢ وايضاً ان العظمة والشهامة فضيلتان خلقيتان . ويجوز لانسان ان يحصل على غيرهما من الفضائل الخلقية دون ان يكون حاصلاً عليهما فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٢ « لا يستطيع الفقير ان يكون عظيماً » ويمكن مع ذلك ان يكون لهُ فضائل اخرى وقال ايضاً هناك ب ٣ « من كان اهلاً لصغائر الامور ويكرم نفسهُ بهـا فهو عفيفٌ ولكنهُ ليس بشهم » . فاذًا ليست الفضائل الخلقية متلازمة

٣ وايضاً كما ان الفضائل الخلقية كمالٌ للجزء الشوقي من النفس كذلك الفضائل العقلية كمالٌ للجزء العقلي منها . والفضائل العقلية ليست متلازمة لجواز ان يُحصّل الانسان علماً دون علمٍ آخر . فاذًا كذلك الفضائل الخلقية ليست متلازمة

٤ وايضاً لو كانت الفضائل الخلقية متلازمة لم يكن ذلك الا لكون الحكمة رابطاً بينها وهذا ليس كافياً لتلازم الفضائل الخلقية فقد نرى ان انساناً يجوز ان يكون حكيماً في افعال فضيلةٍ دون ان يكون حكيماً في افعال فضيلةٍ اخرى كما يجوز ان يكون انسان ذا صناعةٍ بالقياس الى بعض المصنوعات وليس ذا صناعةٍ بالقياس الى مصنوعات اخرى · والحكمة هي الدستور السديد للافعال · فاذاً ليس من الضرورة ان تكون الفضائل الخلقية متمايزة

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في تفسير لوقا ك٥ ب ٦ ٥ ان الفضائل هي من التلازم والتقارن بحيث ان من احرز واحدةً يظهر انهُ احرز فضائل كثيرة » وقول اوغسطينوس في الثالوث ك ٦ « الفضائل الحاصلة في نفس الانسان لا تتفارق بوجهٍ من الوجوه » وقول غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٢٢ « اذا انفردت احدى الفضائل عن سائرها فهي اما لا تكون فضيلة اصلاً او انها فضيلةٌ ناقصة » وقول توليوس في المسائل التوسكولانية ك٢ « اذا اقررت بخلوك عن فضيلة وجب خلوك عن جميع الفضائل »

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز اعتبارها على نحوين اي كاملة او ناقصة فالناقصة كالعفة والشجاعة انما هي ميلٌ حاصلٌ فينا الى اصدار فعلٍ من جنس الافعال الصالحة سواء كان هذا الميل حاصلاً عندنا بالفطرة ام بالعادة وبهذا الاعتبار ليست الفضائل الخلقية متلازمة فقد نجد في بعض الناس استعداداً فطرياً او عادياً لافعال السخاء دون ان يكون فيهم استعدادٌ لافعال العفاف · والكاملة ملكةٌ تميل بصاحبها الى اصدار فعلٍ صالح كما ينبغي وبهذا الاعتبار يجب القول بتلازم الفضائل الخلقية وهذا يكاد الجميع يقولون بهِ · وقد جُعِل لتحقيق ذلك وجهان بحسب الوجهين اللذين جُعِلا لتمايز امهات الفضائل فقد اسلفنا في مب ٦١ ف٣ ان بعضاً جعلوا وجه الفرق بينها باعتبار بعض

احوالٍ عامة للفضائل بحيث يكون التمييز راجعاً الى الفطنة والاستقامة راجعة الى العدالة والاعتدال الى العفة وثبات الجأش الى الشجاعة مهما كان موضوعها وبهذا الاعتبار كان وجه التلازم ظاهراً فان الثبات ليس له صفة الفضيلة اذا تجرّد عن الاعتدال او الاستقامة او التمييز وكذا حكم الباقي وقد اورد غريغوريوس هذا الوجه للتلازم بقوله في الموضع المتقدم ذكره « اذا كانت الفضائل منفصلة امتنع ان تكون كاملة باعتبار حقيقة الفضيلة لان الفطنة المجردة عن العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنةً حقيقية » ثم قال مثل ذلك في شأن الفضائل الأُخر . وقد اورد هذا الوجه ايضاً اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وبعضهم جعلوا وجه الفرق بين الفضائل المذكورة من جهة الموضوعات وبهذا الاعتبار جعل ارسطو وجه التلازم في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ و ١٣ فقد مرّ في مب ٥٨ ف ٤ انهُ يمتنع احراز فضيلة خلقية بمعزلٍ عن الفطنة لان من شأن الفضيلة الخلقية استقامة الانتخاب لكونها فضيلة انتخابية واستقامة الانتخاب ليس يكفي فيها الميل الى الغاية المقتضاة فقط مما يحصل قصداً بملكة الفضيلة الخلقية بل ان ينتخب منتخب قصداً ما يؤدي الى الغاية وهذا يحصل بالفطنة التي من شأنها ان تشير وتحكم وتأمر بما يؤدي الى الغاية . وكذا ايضاً يمتنع احراز الفطنة من غير ان تحرز الفضائل الخلقية لكون الفطنة هي الدستور السديد للافعال وهي تصدر عن غايات الافعال التي يحسن الانسان التوجه اليها بالفضائل الخلقية صدورها عن مبادئها . وعلى هذا فكما ان العلم النظري لا يمكن تحصيله من دون تعقل المبادىء كذلك لا يمكن احراز الفطنة من دون الفضائل الخلقية . ومن ذلك يلزم لزوماً واضحاً ان الفضائل الخلقية متلازمة

اذاً اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية فضائل هي كمالٌ للانسان باعتبار الحالة المشتركة بين عموم الناس اي باعتبار ما يعرض فعله في كل حالٍ من

احوال المعيشة الانسانية بالعموم وعلى هذا يجب ان يتمرس الانسان في موضوعات جميع الفضائل الخلقية معاً فاذا تمرس في جميع هذه الموضوعات بحسن العمل حصلت لهُ ملكة جميع الفضائل الخلقية واما اذا تمرس بحسن العمل في واحدٍ منها دون الآخر كالغضب دون الشهوة فتحصل لهُ ملكةٌ لكبح الغضب ولكنها لا تكون فضيلةً لتجردها عن الفطنة التي تفسد بالشهوة كما ان الاميال الطبيعية ايضاً ليس لها كمال اعتبار الفضيلة اذا تجردت عن الفطنة. ومنها فضائل هي كمال للانسان باعتبار حالٍ سامية كالفطنة والشهامة. ولما كان التمرس في موضوعات هذه الفضائل غير ممكنٍ لكل انسانٍ بوجه الاجمال امكن للانسان ان يُحرز فضائل اخرى خلقية دون ان تكون لهُ بالفعل ملكة هذه الفضائل اذ كلامنا على الفضائل المكتسبة الا انهُ متى اكتسب الفضائل الأُخر كان محرزاً لهذه الفضائل بالقوة القريبة فان من اكتسب بالممارسة فضيلة السخاء في اليسير من العطايا والنفقات اذا توفر لديهِ المال بعد ذلك اكتسب بقليلٍ من الممارسة ملكة العظمة كما ان المهندس بقليل من المطالعة يكتسب العلم بنتيجةٍ لم يلحظها قط وما كان قريب المنال لنا يقال انا محرزوه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ ب ٥ « ما فات قليلاً فكأَنهُ ليس بفائتٍ اصلاً »

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الفضائل العقلية تتعلق بموضوعات مختلفة ليست مترتبة بينها كما هو ظاهرٌ في العلوم والفنون المختلفة ولذلك لم يكن فيها من التلازم ما في الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات والافعال المترتبة بينها على ما هو واضحٌ لان جميع الانفعالات تصدر عن انفعالين اولين وهما الحب والبغض وتنتهي الى انفعالين آخرين وهما اللذة والالم وكذا جميع الافعال التي هي موضوع الفضيلة الخلقية لكل منها نسبة الى الآخر ولها كلها نسبةٌ الى الانفعالات ولهذا كانت

الفطنة على وحدتها تتعلق بجميع موضوعات الفضائل الخلقية · الا ان لجميع المعقولات نسبةً الى المبادىء الاول وبهذا الاعتبار كانت جميع الفضائل العقلية متوقفةً على تعقل المبادىء كما تتوقف الفطنة على الفضائل الخلقية على ما تقدم في جرم الفصل · والمبادىء الكلية التي يتعلق بها تعقل المبادىء لا تتوقف على على النتائج التي تتعلق بها سائر الفضائل العقلية كما تتوقف الفضائل الخلقية على الفطنة لان الشوق يحرك العقل على نحوٍ ما والعقل يحرك الشوق كما مرَّ في مب ٩ف ١ ومب ٥٨ف ٥

وعلى الرابع بان الاشياء التي تُميل اليها الفضائل الخلقية تُعتبر بمنزلة مبادىء للفطنة بخلاف المصنوعات فانها ليست بمنزلة مبادىء للصناعة بل بمنزلة موضوع لها فقط ولا يخفى ان الدستور يجوز ان يكون سديداً في جزء من الموضوع دون جزء الا انهُ لا يجوز بوجهٍ من الوجوه ان يكون الدستور مستقيماً متى سقط مبدأ ايًّا كان كما لو اخطأ انسانٌ في هذا المبدإ وهو «الكل اعظم من جزئهِ» لامتنع عليهِ تحصيل علم الهندسة للزوم انحيازه كثيراً عن الحقيقة في توالي هذا المبدإ · وايضاً فالافعال مترتبة بينها بخلاف المصنوعات كما تقدم ولذلك فنقص الفطنة في بعض الافعال يؤدي الى نقص في سائر الافعال ايضاً وهذا لا يعرض في المصنوعات

الفصلُ الثاني

في ان الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر انهُ يجوز تجرد الفضائل الخلقية عن المحبة في كتاب احكام بروسبروس ح ٧ «كل فضيلةٍ سوى المحبة يجوز ان تكون مشتركة بين الاخيار والاشرار» اما المحبة فخاصة بالاخيار كما قال في الموضع المذكور. فاذًا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية كما في

الخلقيات ك٢ب١ والمحبة لا تحصل الا بالفيض كقوله في رو٥:٥ «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا» فاذاً يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٣ وايضاً ان الفضائل الخلقية انما تتلازم من حيث توقفها على الفطنة . والمحبة لا تتوقف على الفطنة بل هي مجاوزة لها كقوله في افسس٣ : ١٩ «محبة المسيح التي تفوق المعرفة» فاذاً ليس الفضائل الخلقية ملازمة للمحبة بل يجوز تجردها عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو٣:١٤ «من لا يُحب فانهُ يبقى في الموت» . والفضائل تستكمل بها الحيوة الروحانية اذ «بها صلاح السيرة» كقول اوغسطينوس في الاختيار ك ٢ب ١٨ و١٩ . فيمتنع اذن تجردها عن عاطفة المحبة

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٦٣ف٢ ان الفضائل الخلقية من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية التي لا تجاوز طاقة الانسان الطبيعية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية ومتى كانت مكتسبة على هذا النحو جاز تجردها عن المحبة كما قد وجدت في كثيرٍ من غير اهل الايمان — واما من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية القصوى الفائقة الطبع فلها اعتبار الفضائل الكاملة والحقيقية ولا يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية بل انما تفاض من الله ومثل هذه الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن المحبة فقد مرَّ في الفصل الآنف ومب ٥٨ ف ٤و٥ ان سائر الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن الفطنة ويمتنع تجرد الفطنة عنها من حيث تقتضي هذه الفضائل حسن التوجه الى بعض الغايات التي منها تؤخذ حقيقة الفطنة . واعتبار الفطنة المستقيم يقتضي حسن توجه الانسان الى الغاية القصوى الذي يحصل بالمحبة اكثر من اقتضائه حسن

التوجه الى الغايات الاخرى الذي يحصل بالفضائل الخلقية كما ان العقل المستقيم يحتاج على الاخص في الامور النظرية الى المبدإ الأول المستغني عن البيان وهو ان النقيضين لايصدقان في وقت واحدٍ ومن ذلك يتضح ان المحبة لايجوز ان يتجرد عنها لا الفطنة المفاضة ولا سائر الفضائل الخلقية التي يمتنع انفكاكها عن الفطنة

فيظهر اذن مما تقدم ان الفضائل المفاضة هي وحدها كاملة و يقال لها فضائل بالاطلاق لسوقها الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى بالاطلاق واما الفضائل الاخر اي المكتسبة فهي فضائل من وجهٍ لامطلقاً اذ انما تسوق الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى في جنسٍ من الاجناس لاالى الغاية القصوى بالاطلاق ومن ثمهقال اوغسطينوس في شرحه قوله في رو١٤ : ٢٣ « كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » مانصه« حيثما كان الحق مجهولاً فهناك فضيلة باطلة حتى في الاداب المحمودة »

اذًا اجيب على الاول بان الفضائل ماخوذة هناك بحسب اعتبار الفضيلة الناقص والا فلو كانت الفضيلة الخلقية ماخوذة بحسب اعتبار الفضيلة الكامل لجعلت صاحبها خيرًا فيلزم امتناع وجودها في الاشرار

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض في الفضائل الخلقية المكتسبة

وعلى الثالث بان المحبة وان جاوزت العلم والفطنة الا ان الفطنة تتوقف عليها كما تقدم في جرم الفصل وهكذا يتوقف عليها ايضاً جميع الفضائل الخلقية المفاضة

الفصلُ الثالثُ

في ان المحبة هل يجوز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة يجوز ان تحصل بمعزلٍ عن سائر الفضائل الخلقية لان ما يكفي لهواحدٌ فلاينبغي التذرع اليه بكثيرٍ ٠ والمحبة

كافية وحدها لاتمام جميع فعال الفضيلة كما يظهر من قوله في ١ كور ١٣ المحبة تتانى وترفق الآية · فيظهر اذن انه اذا وجدت المحبة لم يبق في سواها من الفضائل فائدة

٢ وايضاً من حصلت له ملكة الفضيلة فعل بسهولة ما يختص بالفضيلة ويلذ له في نفسه ومن ثمه قيل في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان علامة الملكة اللذة التي تحصل في الفعل وكثيرٌ من الناس تحصل عندهم المحبة وهم براءٌ من الخطيئة المميتة ويجدون مع ذلك صعوبة في افعال الفضائل ولا تلذ لهم في انفسها بل باعتبار نسبتها الى المحبة فقط · فاذاً كثيرٌ من الناس تحصل عندهم المحبة دون ما عداها من الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة توجد في جميع القديسين · وبعض القديسين خلوٌ من بعض الفضائل فقد قال بيدا في تفسير لوقا ١٧ : ١٠ ان القديسين يخجلون بما ليس لهم من الفضائل اكثر من تمجدهم بما لهم منها · فاذاً ليس من الضرورة ان يكون المتصف بالمحبة متخلقاً بجميع الفضائل الخلقية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تتم بها الشريعة كلها ففي رو ١٣ : ٨ « من احب القريب فقد اتم الناموس » والشريعة لاتتم كلها الا بجميع الفضائل الخلقية لانها تامر بجميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ · فاذاً من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع الفضائل الخلقية · وقال اوغسطينوس ايضاً في رسالة له ان المحبة تشتمل في نفسها على جميع امهات الفضائل

والجواب ان يقال ان المحبة يفاض معها جميع الفضائل الخلقية وتحقيق ذلك ان الله ليس فعله بالنعمة اقل كمالاً من فعله بالطبيعة · ونحن نجد في افعال الطبيعة انه ليس يوجد في شيء مبدأ لافعال دون ان يوجد فيه ما هو ضروري لاتمام هذه الافعال كما يوجد في الحيوانات آلاتٌ يستعان بها على اتمام الافعال

التي تقدر النفس على فعلها . ولا يخفى ان المحبة من حيث تسوق الانسان الى الغاية القصوى هي مبدأ لجميع الاعمال الصالحة التي يمكن انسياقها الى الغاية القصوى فوجب من ثم ان يفاض مع المحبة جميع الفضائل الخلقية التي بها يتمّ الانسان جميع اجناس الاعمال الصالحة ومن ذلك يتضح ان الفضائل الخلقية المفاضة ليس تلازمها بسبب الفطنة فقط بل بسبب المحبة ايضاً وان من فقد المحبة بالخطيئة المميتة فقد جميع الفضائل الخلقية المفاضة

اذاً اجيب على الاول بان فعل القوة السافلة ليس يُقتضَى لكماله وجود الكمال في القوة العالية فقط بل في القوة السافلة ايضاً لانه لو احكم الفاعل الاصيل فعله كما ينبغي ولم يكن في الآلة ما ينبغي من الاستعداد لم يحصل فعلٌ كاملٌ فاذا لابد لحسن فعل الانسان في ما يؤدي الى الغاية من تخلقه بالفضائل التي بها يحسن توجهه الى ما يؤدي الى الغاية فضلاً عن تخلقه بالفضيلة التي بها يحسن توجهه الى الغاية لان الفضيلة التي توجّه الى الغاية هي بمثابة الاصيل والمحرك بالقياس الى الفضائل التي توجه الى ما يؤدي الى الغاية فلا بد اذن ان يُحصّل مع المحبة على سائر الفضائل الخلقية ايضاً

وعلى الثاني بانه قد يعرض ان يجد صاحب الملكة صعوبة في الفعل فلا يشعر فيه بلذة وارتياح لما يطرأ عليه من بعض العوائق الخارجية كما اذا تعسر الفهم على صاحب ملكة العلم بسبب ما يتولاه من نعاسٍ او مرضٍ وكذلك قد يتعسر الفعل مع حصول ملكات الفضائل الخلقية المفاضة لما يضادها من بعض الاحوال الناشئة عن تاثير الافعال السابقة على ان هذه الصعوبة لا تعرض في الفضائل الخلقية المكتسبة لان ما تُكتسَب به من ممارسة الافعال تزول به ايضاً الاحوال المضادة لها

وعلى الثالث بانه انما يقال ان بعض القديسين خلوٌ من بعض الفضائل

باعتبار ما يحصل لهم من الصعوبة في افعالها للسبب المتقدم ذكره وان كانت لهم ملكات جميع الفضائل

الفصل الرابع

في ان الايمان والرجاء هل يجوز تجردهما عن المحبة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان والرجاء لا ينفكان اصلاً عن المحبة لانهما لما كانا فضيلتين لاهوتيتين كانا فيما يظهر اشرف من الفضائل الخلقية حتى المفاضة · والفضائل الخلقية المفاضة يمتنع وجودها دون المحبة · فاذاً كذلك الايمان والرجاء يمتنع وجودهما دونها

٢ وايضاً ليس يؤمن احدٌ الا بارادته كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦ · والمحبة هي في الارادة بمثابة كمالٍ لها كما مرَّ في مب ٦٢ ف٣ · فيمتنع اذن وجود الايمان دون المحبة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٨ « يمتنع وجود الرجاء دون الحب » · والحب هو المحبة لان كلامه هناك على الحب الذي هو فضيلة المحبة · فيمتنع اذن وجود الرجاء دون المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في شرح متى ١ : ٢ « الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة » والمولد متقدم على المتولد ويمكن وجوده دونه · فاذاً يجوز وجود الايمان دون الرجاء ووجود الرجاء دون المحبة

والجواب ان يقال ان الايمان والرجاء يجوز اعتبارهما على نحوين مثل الفضائل الخلقية ايضاً احدهما باعتبار نوعٍ من ابتداء وجود الفضيلة والثاني باعتبار كمال وجودها لانه لما كانت غاية الفضيلة اصدار الفعل الصالح كان يقال لها كاملة متى توجهت الى الفعل الذي هو صالح على وجهٍ كاملٍ وذلك متى لم يكن الفعل صالحاً فقط بل مفعولاً كما ينبغي ايضاً والا فمتى كان الفعل صالحاً ولكنه ليس

مفعولاً كما ينبغي لم يكن صالحاً على وجهٍ كاملٍ فلم يكن للملكة التي هي مبدأ هذا الفعل حقيقة الفضيلة على وجهٍ كامل كما انه لو فعل فاعلٌ امراً عدلاً لكن فعله صالحاً ولكنه لايكون فعل فضيلةٍ كاملة ما لم يفعله كما ينبغي اي بالانتخاب المستقيم الذي يحصل بالفطنة ولذلك يمتنع ان تكون العدالة من دون الفطنة فضيلة كاملة · اذا تقرر ذلك جاز ان يوجد الايمان والرجاء على نحوٍ ما دون المحبة لكنهما لايكون لها حقيقة الفضيلة الكاملة بدونها لانه لما كان فعل الايمان هو التصديق بالله والتصديق بالغير انما هو الاذعان له بالارادة فاذا لم تحصل الارادة على الوجه الذي ينبغي لم يكن فعل الايمان كاملاً · والارادة على الوجه الذي ينبغي انما تكون بالمحبة التي هي كمالٌ للارادة لان كل حركةٍ مستقيمة للارادة تصدر عن الحب المستقيم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٩ · فالايمان اذن يكون دون المحبة ولكنه لايكون فضيلةً كاملةً فهو في ذلك كالعفة او الشجاعة من دون الفطنة · ومثل ذلك يقال في الرجاء لان فعل الرجاء هو توقع السعادة المستقبلة من الله وهذا الفعل انما يكون كاملاً اذا حصل بما يكون لصاحبه من استحقاق الثواب وهذا يمتنع من دون المحبة فاذا توقع ذلك من استحقاق الثواب الذي لم يحصل له بعد ولكنه عازم على اكتسابه في مستقبل الزمان كان ذلك فعلاً ناقصاً وهذا يجوز ان يحصل من دون المحبة · ومن ثمه يجوز ان يوجد الايمان والرجاء بدون المحبة لكنهما بدون المحبة لايكونان في الحقيقة فضيلتين اذ ليس من شان الفضيلة ان نفعل بها شيئاً صالحاً فقط بل ان نفعله كما ينبغي على ما في الخلقيات ك ٢ ب ٦

اذاً اجيب على الاول بان الفضائل الخلقية تتوقف على الفطنة والفطنة المفاضة لايجوز ان يكون لها حقيقة الفطنة من دون المحبة اذ لايكون لها حينئذٍ ما ينبغي من النسبة الى المبدإ الاول الذي هو الغاية القصوى · واما الايمان والرجاء فانهما

باعتبار حقيقتها الخاصة لا يتوقفان لاعلى الفطنة ولاعلى المحبة فيجوز من ثمه وجودهما دون المحبة وان لم يكونا فضيلتين بدونها كما تقدم

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما ينهض على الايمان الذي يتضمن حقيقة الفضيلة الكاملة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على الرجاء باعتبار توقع صاحبهِ السعادة المستقبلة بما حصل لهُ من استحقاق الثواب وهذا لا يحصل بدون المحبة

الفصلُ الخامسُ

في ان المحبة هل يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء . لان المحبة هي حب الله · والله يجوز ان نحبهُ بالفطرة ولو لم يكن هناك سابق ايمان او رجاء بالسعادة المستقبلة · فاذًا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

٢ وايضًا ان المحبة هي اصل جميع الفضائل كقوله في افسس ٣ : ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها » وقد يوجد الاصل دون الفروع · فاذًا يجوز ان توجد المحبة احيانًا بدون الايمان والرجاء وسائر الفضائل

٣ وايضًا ان المحبة كانت في المسيح كاملة وقد كان مع ذلك خلوًا من الايمان والرجاء لانهُ كان مدركًا كاملًا كما سيأتي في ق ٣ مب ٧ ف ٣ و ٤ · فاذًا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبرا ١١ : ٦ « بغير الايمان لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله » وهذا يرجع بالاخص الى المحبة كما هو ظاهرٌ كقوله في ام ٨ : ١٧ « انا احب الذين يحبونني » والرجاء ايضًا هو الذي يؤدي الى المحبة كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٤ · فاذًا يمتنع وجود المحبة بدون الايمان والرجاء

والجواب ان يقال ان المحبة لا تدل على حب الله فقط بل على ضربٍ من صداقته ايضاً والصداقة تزيد على معنى الحب معنى التحاب مع نوعٍ من المشاركة كما في الخلقيات ك٨ب٢٠ وكون ذلك يرجع الى فضيلة المحبة ظاهرٌ من قوله في ١ يو٤: ١٦« من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيهِ » وقد قيل في ١ كور ١: ٩« ان الله الذي بهِ دعيتم الى شركة ابنه ... هو امين »وشركة الانسان هذه مع الله التي هي ضربٌ من الالفة معهُ تبتدىء هنا في الحاضر بالنعمة وتكمل في المستقبل بالمجد وكلا الامرين حاصلٌ بالايمان والرجاء وكما انهُ لا يستطيع احدٌ ان يعقد صداقةً مع احدٍ اذا لم يؤمن او ييأس ان يكون له معه شيء من الشركة او الالفة كذلك لا يستطيع احد ان يعقد مع الله تلك الصداقة التي هي المحبة ما لم يكن لهُ ايمانٌ يعتقد بهِ حصول هذه الشركة او الالفة للانسان مع الله ويرجُ ان يكون من اهل هذه الشركة . وعلى ذلك لا يمكن وجود المحبة بوجه من الوجوه بدون الايمان والرجاء

اذاً اجيب على الاول بان المحبة ليست حب الله مطلقاً بل باعتبار كونهِ موضوع السعادة الذي نتوجه اليهِ بالايمان والرجاء

وعلى الثاني بان المحبة انما هي اصلٌ للايمان والرجاء من حيث تؤتيهما كمال الفضيلة واما باعتبار حقيقتها الخاصة فهما متقدمان عليها كما مرَّ في مب ٦٢ ف٤ وهكذا يمتنع وجودها بدونهما

وعلى الثالث بان المسيح كان خلواً من الايمان والرجاء لما فيهما من النقصان الا انهُ كان مستعيضاً عن الايمان بالعيان الجلي وعن الرجاء بالادراك التام وهكذا كان فيهِ محبةٌ كاملة

المبحثُ السادسُ والستونَ

في تساوي الفضائل — وفيهِ ستة فصول

ثم يجب النظر في تساوي الفضائل والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل — ٢ في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية — ٣ في نسبة الفضائل الخلقية الى العقلية — ٤ في نسبة الفضائل الخلقية بعضها الى بعض — ٥ في نسبة الفضائل العقلية بعضها الى بعض — ٦ في نسبة الفضائل اللاهوتية بعضها الى بعضٍ

ألفصلُ الاول

في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل ففي رؤيا يوحنا ٢١:١٦ انّ جوانب مدينة اورشليم متساوية · والمراد بجوانب اورشليم الفضائل كما قال الشارح هناك · فاذاً جميع الفضائل متساوية · فيمتنع اذن التفاضل بينها

٢ وايضاً كل ما قامت حقيقته بالطرف الاقصى فلا يقبل الاكثر والاقل · وحقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى اذ هي منتهى القوى كما قال الفيلسوف في كتاب السما ١ ب ١١ وقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ ان «الفضائل هي الخيرات العظمى التي لايمكن لاحدٍ ان يسيء استعمالها» فيظهر اذن ان الفضيلة لاتقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان كمية المفعول تتقدر بقدرة الفاعل · والفضائل الكاملة وهي الفضائل المفاضة صادرةٌ عن الله الذي قدرته غير مختلفة ولا متناهية · فاذاً يمتنع التفاضل بين الفضائل

لكن يعارض ذلك انه حيث امكن الزيادة امكن عدم التساوي · والفضائل

تحتمل الزيادة في متى ٥: ٢٠ « ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السماوات » وفي ام ١٥ : ٥ « في البر المتزايد قوة عظيمة جدًا » فيظهر اذن ان الفضيلة تقبل الاكثر والاقل

والجواب ان يقال متى سئل هل يجوز ان تكون فضيلة اعظم من اخرى احتملت هذه المسئلة وجهين الاول ان يكون هذا السوال واردًا على الفضائل المتغايرة بالنوع وعلى هذا من الواضح ان بعض هذه الفضائل اعظم من بعض لان العلة هي دائمًا افضل من معلولها ثم المعلول كلما كان اقرب الى العلة كان افضل · وواضح مما مرَّ في مب ١٨ ف٥ ومب ٦١ ف ٢ ان العقل هو علة الخير الانساني واصله · ومن ثم فالفطنة التي هي كمال للعقل هي افضل خيرية من سائر الفضائل الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية من حيث تشترك في العقل وهذه ايضًا تكون احداها افضل من الاخرى بقدر قربها الى العقل ولذلك فالعدالة التي محلها الارادة تفضل سائر الفضائل الخلقية والشجاعة التي محلها الغضبية تفضل العفة التي محلها الشهوانية لان الشهوانية اقل اشتراكًا في العقل كما يتضح من الخلقيات ك٧ ب٦ — والثاني ان يكون هذا السوال واردًا على الفضائل المتحدة بالنوع وعلى هذا فباعتبار ما مرَّ في مب ٥٢ ف ١ عند الكلام على قوة الملكات كانت الفضيلة تقبل الاكثر والاقل على نحوين احدهما باعتبارها في نفسها والثاني من جهة المحل المشترك فاذا اعتبرت في نفسها كان الاكثر والاقل فيها يعتبر بحسب ما تتناوله · وكل من حصلت له فضيلة كالعفة مثلاً كانت حاصلة له باعتبار كل ما تتناوله العفة وهذا لا يصدق في العلم والصناعة اذ ليس كل من كان نحويًا فانه يعلم كل ما يرجع الى النحو وبهذا الاعتبار قد اصاب الروافيون بقولهم ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل كالعلم والصناعة لان حقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى كما قال سمبليشيوس في شرح المقولات · اما

اذا اعتبرت الفضيلة من جهة المحل المشترك فيجوز ان تقبل الاكثر والاقل اما باعتبار اختلاف الازمنة في واحدٍ بعينه واما في اناس مختلفين اذ قد يكون واحدٌ افضل استعداداً من الآخر للبلوغ الى وسط الفضيلة الذي يعتبره العقل المستقيم اما لانه اكثر اعتياداً او افضل استعداداً في طباعه او اشد ذكاءً في احكام عقله او اغنى في موهبة النعمة التي تعطى لكل واحدٍ على مقدار عطية المسيح كما في افسس ٤: ٧ · وفي هذا اخطأ الرواقيون الذين ذهبوا الى انه لا يجب ان يوصف بالفضيلة الا من كان في غاية الاستعداد لها اذ ليس يشترط في الفضيلة بلوغها الى وسط العقل المستقيم في النقطة الغير المتجزئة كما زعم الرواقيون بل يكفي قربها من الوسط كما في الخلقيات ك٢ ب ٩ وايضاً فالحد الغير المتجزىء قد يكون الواحد اقرب واسرع ادراكاً له من الآخر كما هو ظاهر ايضاً في الرماة الذي يرمون غرضاً معيناً

اذاً اجيب على الاول بان ليس المراد بتلك المساواة ما كانت بحسب الكمية المطلقة بل ما كانت بحسب النسبة والمعادلة لان جميع الفضائل تنمو في الانسان على وجه النسبة والمعادلة كما سيجيء في الفصل التالي .

وعلى الثاني بان ذلك المنتهى الذي يُجعَل للفضيلة يجوز ان يكون له حقيقة الخير الاكثر او الاقل بحسب الاوجه المتقدمة لانه ليس منتهىً غير متجزىء كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الله ليس يفعل بضرورة طبعه بل بمقتضى ترتيب حكمتهِ التي بها يتفضل على الناس بمقادير مختلفة من الفضيلة كقوله في افسس ٤: ٧ « لكل واحدٍ منكم أُعطيت بالنعمة على مقدار عطية المسيح »

الفصلُ الثاني

في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحدٍ بعينه هل هي متساوية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه فقد قال الرسول في ١ كور ٧:٧ « كل احدٍ له من الله موهبةٌ تخصهُ فبعضهم هكذا و بعضهم هكذا» فلو كانت الفضائل المفاضة بموهبة الله متساوية في كل من يحصل عليها لما كانت احدى المواهب اخص بانسانٍ من الأُخرى · فيظهر اذن ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينهِ

٢ وايضاً لو كانت جميع الفضائل بدرجةٍ متساوية في واحدٍ بعينهِ لكان كل من فاق غيره في فضيلة يفوقهُ في جميع الفضائل الأُخر وهذا بيّن البطلان فانهُ يُعتبر لبعض القديسين مزيةٌ على بعضٍ في بعض الفضائل كمزية ابراهيم في الايمان وموسى في الحلم وايوب في الصبر ولذلك فالكنيسة ترتل قائلة في حق كل معترفٍ « لم يكن له نظير رعى مثلهُ شريعة العلي » لان كلاً منهم كان له مزية في فضيلةٍ · فاذاً ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينهِ

٣ وايضاً كلما كانت الملكة اقوى كان فعل الانسان بها الذّ واسرع · ومعلومٌ بالتجربة ان افعال الفضائل تتفاضل لذةً وسرعةً لدى الانسان الواحد · فاذاً ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك٦ ب ٤ » كل الذين يتساوون في الشجاعة فهم متساوون في الفطنة والعفة » وكذا يقال في ما سوى ذلك · فلو لم تكن جميع فضائل الانسان الواحد متساوية لما كان الامر كذلك · فاذاً جميع فضائل الانسان الواحد متساوية

والجواب ان يقال ان كمية الفضائل يجوز اعتبارها على نحوين كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف احدهما باعتبار حقيقة النوع وبهذا الاعتبار لا امتراء ان فضيلةً

تكون في الانسان الواحد اعظم من اخرى كما ان المحبة هي اعظم من الايمان والرجاء · والثاني باعتبار مشاركة المحل اي من حيث تشتد او تضعف في المحل وبهذا الاعتبار تكون فضائل الانسان الواحد كلها متساوية بنوعٍ من مساواة النسبة والمعادلة من حيث تنمو على السواء في الانسان كما ان اصابع اليد غير متساوية في الكم ولكنها متساوية بالمناسبة لانها تنمو نموًا متناسبًا· اما وجه هذه المساواة فيجب اعتباره على النحو الذي بهِ يُعتَبر وجه التلازم لان تساوي الفضائل ضربٌ من تلازمها في الكمية وقد اسلفنا في المبحث الآنف ف١ ان تلازم الفضائل يعلل بامرين احدهما بحسب فهم اولئك الذين يفهمون بهذه الفضائل الاربع الاحوال الاربع العامة للفضائل والتي لا تفارق احداها البقية في كل موضوع وعلى هذا فالفضيلة ايًا كان موضوعها لا يجوز ان يقال لها متساوية ما لم تتوفر فيها جميع هذه الاحوال المتساوية وقد علل اوغسطينوس تساوي الفضائل بهذا الوجه بقولهِ في الثالوث ك٦ ب٤ ما نصهُ « ان قلت ان هؤلاء متساوون بالشجاعة ولكن ذاك ممتازٌ بالفطنة يلزم ان تكون شجاعة هذا اقل فطنةً· ولذلك لا يكونون ايضًا متساوين بالشجاعة متى كانت شجاعة ذاك اكثر فطنة وكذا تجد في سائر الفضائل اذا استقريتها بمثل هذا النحو من النظر » — والثاني بحسب الذين يعتبرون ان لهذه الفضائل موضوعات معيّنة وبهذا الاعتبار يؤخذ وجه تلازم الفضائل الخلقية من جهة الفطنة ومن جهة المحبة بالنظر الى الفضائل المفاضة لا من جهة الميل الذي هو من جهة المحل كما مرَّ في المبحث الآنف ف١ · فكذلك اذن يجوز ان يؤخذ وجه تساوي الفضائل من جهة الفطنة باعتبار الجهة الصورية في جميع الفضائل الخلقية لانه لما كان عقل الواحد بعينه كاملاً على السواء وجب ان يُجعَل الوسط بحسب العقل المستقيم في كل من موضوعات الفضائل على نسبته · واما باعتبار الجهة المادية في الفضائل الخلقية اي الميل الى فعل

الفضيلة فيجوز ان يكون فعل فضيلةٍ اسهل على الانسان الواحد من فعل فضيلة اخرى بسبب الاستعداد الطبيعي او بسبب العادة او بسبب موهبة النعمة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بانهُ يجوز ان يكون المراد بكلام الرسول مواهب النعمة المجانية التي ليست مشتركة بين الجميع وليست كلها متساوية في واحدٍ بعينهِ او يقال ان المراد به مقدار النعمة المبررة التي بها تتوفر في الواحد جميع الفضائل اكثر من توفرها في الآخر اما بزيادة غزارة الفطنة او المحبة التي هي الرابط لجميع الفضائل المفاضة

وعلى الثاني بانهُ انما يعتبر في احد القديسين مزية فضيلة وفي غيرهِ مزية فضيلة اخرى بسبب ان فعل فضيلة اسهل لديهِ من فعل فضيلة اخرى

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الثالثُ

في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية هي افضل من العقلية لان ما كان اكثر ضرورةً وابقى فهو افضل · والفضائل الخلقية ابقى من العلوم التي هي الفضائل العقلية وهي ايضاً اكثر ضرورةً للحيوة الانسانية · فيجب اذن تفضيلها على الفضائل العقلية

٢ وايضاً من شأن الفضيلة ان تجعل صاحبها صالحاً · وانما يقال للانسان صالحٌ باعتبار الفضائل الخلقية لا باعتبار الفضائل العقلية ما عدا الفطنة فقد يقال للانسان صالحٌ باعتبارها · فالفضيلة الخلقية اذن افضل من العقلية

٣ وايضاً ان الغاية اشرف مما يؤدي الى الغاية · وفي الخلقيات ك٦ ب ١٢ ان «الفضيلة الخلقية تفعل القصد المستقيم الى الغاية والفطنة تفعل الانتخاب المستقيم لما يؤدي الى الغاية» فالفضيلة الخلقية اذن هي اشرف من الفطنة التي

هي الفضيلة العقلية المتعلقة بالاخلاق

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة الخلقية توجد في الناطق بالمشاركة والفضيلة العقلية توجد في الناطق بالذات كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣ ٠ والناطق بالذات اشرف من الناطق بالمشاركة ٠ فالفضيلة العقلية اذن اشرف من الفضيلة الخلقية

والجواب ان يقال ان شيئاً يوصف بالاكثر او الاقل على نحوين مطلقاً ومن وجهٍ ٠ اذ لا يمتنع ان يكون شيء افضل مطلقاً كفضل الفلسفة على الغنى ولكنه ليس افضل من وجهٍ كالفلسفة لذي الفاقة ٠ وانما يُعتبر شيء مطلقاً متى اعتُبر في حقيقته النوعية الخاصة ٠ والفضيلة تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ٠ فاذاً اذا اعتبرت الفضيلة بالاطلاق كانت الفضيلة التي موضوعها اشرف اشرف وواضحٌ ان موضوع العقل اشرف من موضوع الشوق لان العقل يدرك الكليات واما الشوق فيميل الى الاشياء التي لها وجودٌ جزئيٌّ ومن ثم فالفضائل العقلية التي هي كمالٌ للعقل هي بالاطلاق اشرف من الفضائل الخلقية التي هي كمالٌ للشوق ٠ اما اذا اعتبرت الفضيلة بالقياس الى الفعل كانت الفضيلة الخلقية اشرف لانها كمالٌ للشوق الذي من شأنه ان يحرك القوى الأُخرى الى الفعل كما مرَّ في مب ٩ ف ١ ٠ ولما كان اسم الفضيلة في اللسان اللاتيني منقولاً عما هو مبدأ لفعل لكونها كمالاً للقوة لزم ايضاً كون حقيقة الفضيلة تلائم الفضائل الخلقية باكثر من ملاءمتها للفضائل العقلية وان كانت الفضائل العقلية ملكاتٍ اشرف بالاطلاق

اذاً اجيب على الاول بان الفضائل الخلقية ابقى من العقلية بسبب ممارستها في ما يرجع الى العيشة المشتركة لكن من الواضح ان موضوعات العلوم التي هي ضرورية وتلزم دائماً حالاً واحدةً هي ابقى من موضوعات الفضائل الخلقية التي هي بعض المفعولات الجزئية ٠ اما كون الفضائل الخلقية اكثر ضرورةً للحيوة

الانسانية فلا يلزم منهُ كونها اشرف مطلقاً بل من هذا الوجه فقط · بل ان الفضائل العقلية النظرية من حيث انها لا تتوجه الى شيء كما يتوجه النافع الى الغاية هي اشرف وذلك لانها تبتدئ فينا على نحو ما السعادة القائمة بادراك الحق كما مرَّ في مب ٣ف ٦

وعلى الثاني بانه انما يقال للانسان صالحٌ مطلقاً باعتبار الفضائل الخلقية وليس باعتبار الفضائل العقلية لان الشوق يحرك القوى الاخرى الى فعلها كما اسلفنا في مب ٥٦ف٣فلا يثبت من هذا ايضاً الا كون الفضيلة الخلقية افضل من وجهٍ

وعلى الثالث بان الفطنة لا ترشد الفضائل الخلقية الى انتخاب ما يؤدي الى الغاية فقط بل الى تعيين الغاية ايضاً · وغاية كل فضيلةٍ خلقية هي ادراك الوسط في موضوعها وهذا الوسط انما يتعين بحسب دستور الفطنة السديد كما في الخلقيات ك٢ب٦وك٦ب١٣

الفصلُ الرابعُ

في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العدالة ليست اخص الفضائل الخلقية لان اعطاء الغير من مال المعطي اعظم من ايفائهِ ما يحق لهُ · والاول يرجع الى السخاء والثاني الى العدالة · فيظهر اذن ان السخاء فضيلة اعظم من العدالة

٢ وايضاً يظهر ان الاعظم في كل شيء ما كان بالغاً فيهِ منتهى الكمال · وفي يع ١: ٤« العمل الكامل للصبر » فيظهر اذن ان الصبر اعظم من العدالة

٣ وايضاً ان الشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك٤ب٣ · فهي اذن تجعل العدالة ايضاً عظيمة · فهي اذن اعظم من العدالة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٥ ب ١ « العدالة هي اشرف الفضائل »

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لفضيلة باعتبار حقيقتها النوعية انها اعظم او ادنى مطلقاً او من وجه فيقال لفضيلة انها اعظم مطلقاً من حيث يظهر فيها من خيرات العقل خيرٌ اعظم كما مرَّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تكون العدالة هي افضل الفضائل الخلقية لانها اقرب الى العقل وذلك يظهر من جهة المحل ومن جهة الموضوع اما من جهة المحل فلأن محلها الارادة والارادة هي الشوق النطقي كما يتضح مما مرَّ في مب ٨ف١ ومب ٢٦ف١ ٠ واما من جهة الموضوع فلأن موضوعها الافعال التي بها ينتظم امر الانسان ليس في نفسه فقط بل بالقياس الى غيره ايضاً ٠ ومن ثَمَّه كانت العدالة هي اشرف الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ — واما الفضائل الخلقية الأُخر التي تتعلق بالانفعالات فكلما كانت الاشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل اعظم في احداها كان خير العقل اظهر فيها ٠ واعظم ما يختص بالانسان هو الحيوة التي عليها يتوقف جميع ما سواها ولهذا كان للشجاعة التي تخضع الحركة الشوقية للعقل في ما يرجع الى الموت والحيوة المقام الاول بين الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ولكنها تلي العدالة في الرتبة ومن ثَمَّه قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب٩ « ان اعظم الفضائل بالضرورة اكرمها عند الغير لان الفضيلة هي القوة التي من شأنها فعل الخير ولذلك كان الناس يؤدون منتهى الكرامة لذوي الشجاعة والعدالة فان الاولى نافعة في الحرب والثانية نافعة في الحرب والسلم » — ثم يلي الشجاعة العفة التي تُخضع للعقل الشوق المتعلق بما يرجع مباشرة الى الحيوة اما في واحدٍ بالعدد او في واحدٍ بالنوع اي في المآكل والمناكح ٠ وعلى هذا يقال لهذه الفضائل الثلاث مع الفطنة امهاتٌ حتى في الشرف ايضاً — ويقال لفضيلة انها اعظم من وجهٍ من حيث تولي احدى امهات الفضائل مدداً او جمالاً كما ان الجوهر هو اشرف مطلقاً من العرض ولكن بعض الاعراض اشرف من الجوهر من وجهٍ من حيث يستكمل

به الجوهر في وجود ما عرضي

اذًا اجيب على الاول بان فعل السخاء يجب ان يُبتنى على فعل العدالة لان العطاء لا يكون سخاء الّا اذ اعطى المعطي من ماله الخاص كما في السياسة ك ب ٢ · ومن ثمَّه يمتنع انفراد السخاء عن العدالة التي تميز ما للانسان عما ليس لهُ واما العدالة فيجوز انفرادها عن السخاء ولذا كانت العدالة اعظم مطلقاً من السخاء لكونها اعم منهُ واساساً له واما السخاء فهو اعظم من وجهٍ لكونهِ حليةً للعدالة ومتمماً لها

وعلى الثاني بان الصبر انما يقال ان له العمل الكامل في احتمال المكاره التي لا يمنع فيها الانتقام الجائر فقط فان هذا تمنعه العدالة ولا البغض فقط فان هذا تفعله المحبة ولا الغضب فقط فان هذا يفعله الحلم بل يمنع ايضاً الالم المفرط الذي هو اصل جميع الرذائل المتقدم ذكرها ولذلك كان اكمل واعظم من حيث ينتزع الاصل في هذا الموضوع ولكنهُ ليس اكمل مطلقاً من جميع الفضائل الأُخر لان الشجاعة لا تحتمل المكاره دون اضطراب فقط فان هذا يفعله الصبر بل تقتحمها ايضاً عند الحاجة · ولذلك فكل شجاعٍ صبورٌ ولا يُعكس لان الصبر من فروع الشجاعة

وعلى الثالث بان الشهامة لا يمكن وجودها الا بعد وجود الفضائل الأُخر كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ فهي بالقياس الى الفضائل الأُخر كحليةٍ لها وهكذا تكون اعظم من جميع الفضائل الأُخر من وجهٍ لا مطلقاً

الفصلُ الخامسُ

في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الحكمة ليست اعظم الفضائل العقلية لان الآمر اعظم من المأمور · والفطنة تأمر الحكمة في ما يظهر في الخلقيات

ك ١ ب ٢ « ان هذا العلم اي السياسة يامر بانه ايُّ العلوم يجب ان يكون في العمران المدني وايها يجب ان يتعلمهُ كل واحدٍ والى اي حدٍ من الزمان » والسياسة راجعة الى الفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٨ . فاذاً لما كانت الحكمة من جملة العلوم يظهر ان الفطنة اعظم من الحكمة

٢ وايضاً من شأن الفضيلة ان تسوق الانسان الى السعادة لان الفضيلة هي استعداد الكامل للافضل كما في الطبيعيات ٧ م ١٧ . والفطنة هي الدستور السديد للمفعولات التي بها يتأدى الانسان الى السعادة واما الحكمة فلا تنظر في الافعال الانسانية التي بها تُدرَك السعادة . فالفطنة اذن فضيلة اعظم من الحكمة

٣ وايضاً كلما كانت المعرفة اكمل كانت اعظم . ويمكن ان يكون لنا معرفة بالامور البشرية التي يتعلق بها العلم اكمل من معرفتنا بالامور الالهية التي تتعلق بها الحكمة على ما فصله اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٤ لان الامور الالهية لا يُدرَك كنهها كقوله في ايوب ٣٦ : ٢٦ « الله عظيمٌ فوق ما نعلم » . فالعلم اذن فضيلةٌ اعظم من الحكمة

٤ وايضاً ان ادراك المبادىء اشرف من ادراك النتائج . والحكمة تستنتج من المبادئ البينة بنفسها التي يتعلق بها التعقل كما هو شأن العلوم الأُخر ايضاً . فالتعقل اذن فضيلة اعظم من الحكمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٧ ان الحكمة بمثابة الرأس بين الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ ان عظم الفضيلة في نوعها يُعتبَر من جهة الموضوع . وموضوع الحكمة اسمى من موضوعات جميع الفضائل العقلية لانها تبحث في العلة العالية التي هي الله كما في اول الالهيات ب ١ ولما كان يُحكَم بالعلة

على المعلول و بالعلة العليا على العلل السفلى كان للحكمة ان تحكم على جميع ما سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها ان ترتبها كلها وهي بمنزلة الصناعة الهندسية بالقياس الى جميع ما سواها .

اذاً اجيب على الاول بانه لما كان موضوع الفطنة هو الامور البشرية وموضوع الحكمة هو العلة العالية كان من المحال ان تكون الفطنة فضيلة اعظم من الحكمة الا ان يكون الانسان اعظم ما في العالم كما في الخلقيات ك٦ ب٧ فالحق اذن كما في الكتاب المذكور ب١٢ ان الفطنة لا تأمر الحكمة بل بالعكس لان الروحي يحكم في كل شيء وليس احدٌ يحكم فيه كما في ١ كور ٢ : ١٥ اذ ليس للفطنة مدخلٌ في الامور العالية التي تنظر فيها الحكمة لكنها تأمر في ما يتوجه الى الحكمة اي كيف يجب ان يتأدى الناس الى الحكمة ومن ثمه تكون الفطنة او السياسة في ذلك خادمةً للحكمة لانها تقود اليها ممهدةً لها السبيل كما يقود الحاجب الى الملك

وعلى الثاني بان الفطنة تبحث عمّا يتأدى به الى السعادة واما الحكمة فتبحث عن موضوع السعادة الذي هو المُدرَك الاعلى ولو كان نظر الحكمة في موضوعها كاملاً لكانت السعادة في فعل الحكمة كاملةً لكن لما كان فعل الحكمة في هذه الحيوة ناقصاً بالقياس الى الموضوع الاصيل الذي هو الله كان فعل الحكمة نوعاً من الابتداء او المشاركة في السعادة المستقبلة · فهي اذن اقرب الى السعادة من الفطنة .

وعلى الثالث بان بعض المعارف يفضل بعضاً اما بفضل شرف موضوعه او بفضل يقينه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ ب١ فاذا تساوت محالها في الخيرية والشرف كان ما هو ايقن فيها فضيلةً اعظم الا ان ما كان منها اقل يقيناً في الامور التي هي اعلى واعظم يفضل ما هو اكثر يقيناً في الامور التي هي ادون .

ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ب ١٢ ان العلم بشيءٍ من السماويات ولو على وجهٍ ضعيفٍ وظنيّ لعظيمٌ وفي كتاب اقسام الحيوان ١ ب ٥ « العلم باليسير من الامور التي هي اشرف احب من العلم بالكثير من الامور التي هي اخس » فاذًا الحكمة التي اليها ترجع معرفة الله لا يمكن للانسان ولا سيما في حال هذه الحيوة ان يحصل عليها على وجهٍ كامل حتى كأنهُ محرزٌ لها بل ذلك خاصٌ بالله وحده كما في الالهيات ك ١ ب ٢ · الا ان تلك المعرفة اليسيرة التي يمكن ان يعرف بها الله بالحكمة هي افضل من كل معرفة سواها

وعلى الرابع بان صدق المبادىء البينة بنفسها وادراكها يتوقف على حقيقة الحدود لانه متى عُلِمَ ما هو الكل وما هو الجزء عُلِمَ بالبداهة ان الكل اعظم من جزئهِ · وادراك حقيقة الموجود واللاموجود والكل والجزء وسائر ما يلحق الموجود مما تتقوم عنه المبادىء البينة بانفسها تقوُّمها عن الحدود يرجع الى الحكمة لان الموجود المشترك معلولٌ خاصٌ للعلة العليا التي هي الله ولذلك فالحكمة لا تستخدم المبادىء البينة بانفسها التي يتعلق بها التعقل باستنتاجها منها فقط كسائر العلوم بل بحكمها عليها ايضًا وحجاجها لمنكريها · فيلزم من ثمَّ كون الحكمة فضيلةً اعظم من التعقل

الفصلُ السادسُ

في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل اللاهوتية

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة ليست اعظم الفضائل اللاهوتية لانهُ لما كان محل الايمان العقل ومحل الرجاء والمحبة القوة الشوقية كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٣ يظهر ان نسبة الايمان الى الرجاء والمحبة كنسبة الفضيلة العقلية الى الفضيلة الخلقية · والفضيلة العقلية اعظم من الخلقية كما يتضح مما مرَّ في ف ٣ · فالايمان اذن اعظم من الرجاء والمحبة

٢ وايضاً ما يحصل عن زيادةٍ على آخر يظهر انهُ اعظم منه · والرجاء يحصل في ما يظهر عن زيادةٍ على المحبة لانه يُبتنَى على الحب كما قال اوغسطينوس في في انكير يدون ب٨ وهو يزيد عليهِ حركة تطاولٍ الى الشيء المحبوب · فالرجاء اذن اعظم من المحبة

٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول · والايمان والرجاء هما علة المحبة ففي شرح متى ١ : ٢ ان الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة · فاذاً الايمان والرجاء اعظم من المحبة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ « والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة واعظمهنَّ المحبة »

والجواب ان يقال ان عظم الفضيلة في نوعها يُعتبَر من جهة الموضوع كما مرَّ في ف٣ · ولما كان موضوع الفضائل الثلاث اللاهوتية هو الله لم يجز ان يقال لاحداها انها اعظم من الاخرى من جهة اعظمية موضوعها بل من حيث ان احداها اقرب من الأُخرى الى الموضوع وعلى هذا تكون المحبة اعظم من سواها لان سواها يدل في حقيقته على بعدٍ ما عن الموضوع فان الايمان يتعلق بما ليس مرئياً والرجاء يتعلق بما ليس حاصلاً واما المحبة فتتعلق بما هو حاصل لان المحبوب يحصل على نحوٍ ما في المحب والمحب ايضاً ينجذب بالعاطفة الى الاتصال بالمحبوب ولذلك قيل في ١ يو ٤ : ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيهِ »

اذاً اجيب على الاول بان ليس نسبة الايمان والرجاء الى المحبة كنسبة الفطنة الى الفضيلة الخلقية وذلك لامرين اولاً لان موضوع الفضائل اللاهوتية فوق النفس الانسانية واما موضوع الفطنة والفضائل الخلقية فتحت الانسان وما كان فوق الانسان فالمحبة فيهِ اشرف من الادراك لان الادراك يستكمل بحصول المدرَكات في المدرِك والمحبة تستكمل بانجذاب المحب الى المحبوب ·

وما كان فوق الانسان فهو في نفسهِ اشرف منه في الانسان لان كل شيء انما يحصل في الغير على حسب حال ذلك الغير والامر بالعكس في ما هو تحت الانسان — وثانياً لان الفطنة تجعل الاعتدال في الحركات الشوقية المختصة بالفضائل الخلقية واما الايمان فليس يجعل الاعتدال في الحركة الشوقية نحو الله المختصة بالفضائل اللاهوتية بل يكشف عن موضوعها فقط. وهذه الحركة الشوقية نحو الموضوع تفوق الادراك البشري كقوله في افسس ٣: ١٩ «محبة المسيح التي تفوق المعرفة»

وعلى الثاني بان الرجاء يُبتنى على حب ما يرجو الحصول عليه وهو حب الشهوة الذي بهِ يكون مشتهي الخير احب لنفسهِ منه لشيء آخر. واما المحبة فتتضمن حب الصداقة التي يتوصَّل اليها بالرجاء على ما مرَّ في مب ٦٢ ف ٤

وعلى الثالث بان العلة المكملة هي افضل من المعلول لا العلة المؤهِّبة والا لكانت حرارة النار افضل من النفس التي تؤهِّب لها النار المادة وهذا بيِّن البطلان وانما يولد الايمان الرجاء والرجاء المحبة بمعنى ان احدها يؤهِّب للآخر

المبحثُ السابعُ والستونَ

في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة — ٢ هل تبقى الفضائل العقلية — ٣ هل يبقى الايمان — ٤ هل يبقى الرجاء — ٥ هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء — ٦ هل تبقى المحبة

الفصلُ الاولُ

في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوة لان الناس سيكونون في حال المجد المستقبل كالملائكة كما في متى ٢٢: ٣٠.

واثبات الفضائل الخلقية في الملائكة مما يدعو الى الضحك كما في الخلقيات ك١٠ ب ٨ فاذاً كذلك لن يكون في الناس بعد هذه الحيوة فضائل خلقية

٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية كمالٌ للانسان في الحيوة العاملة · والحيوة العاملة لا تبقى بعد هذه الحيوة فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٦ ب ٣٧ «افعال الحيوة العاملة تزول مع البدن» فالفضائل الخلقية اذن لا تبقى بعد هذه الحيوة

٣ وايضاً ان العفة والشجاعة اللتين هما فضيلتان خلقيتان هما مختصتان بالاجزاء الغير النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب١٠ · واجزاء النفس الغير النطقية تفسد بفساد البدن لانها افعال آلاتٍ جسمانية · فيظهر اذن ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١ : ١٥ «العدالة دائمة وخالدة»

والجواب ان يقال قال اوغسطينوس في الثالوث ك١٤ ب٩ ان توليوس ذهب الى عدم وجود امهات الفضائل الاربع بعد هذه الحيوة وان سعادة الناس في الحيوة الأُخرى انما تكون بادراك الطبيعة التي ليس فيها شيءٌ افضل او احب من تلك الطبيعة التي ابدعت جميع الطبائع كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكرهُ · الا انهُ اثبت بعد ذلك ان هذه الفضائل الاربع توجد في الحيوة المستقبلة ولكن على نحوٍ آخر

ولبيان ذلك يجب ان يُعلَم ان في هذه الفضائل شيئاً صورياً وشيئاً يشبه ان يكون مادياً فالماديُّ فيها هو ميل الجزء الشوقي الى الانفعالات او الافعال بوجهٍ من الوجوه الا انه لما كان هذا الوجه يتعين بالعقل كان الصوري في جميع الفضائل هو ترتيب العقل · اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان هذه الفضائل الخلقية لا تبقى في الحيوة المستقبلة من جهة ما هو ماديٌّ فيها لان الحيوة المستقبلة لن يكون فيها محلٌ لشهوات المآكل والمناكح ولذاتها ولا للجبن والتهور المتعلقين

باخطار الموت ولا للتوزيع والاشراك في ما تمس الحاجة الى استعماله في هذه الحيوة · اما من جهة ماهو صوريٌّ فيها فستبقى في السعداء بعد هذه الحيوة على غاية الكمال من حيث ان عقل كلٍ منهم سيكون على غاية الاستقامة في ما يتعلق بهِ في تلك الحال والقوة الشوقية تُحركُ مطلقاً بحسب ترتيب العقل في ما يختص بتلك الحال ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ستكون الفطنة هناك دون خطر الخطاء البتة والشجاعة دون مشقة احتمال المكاره والعفة دون مدافعة الشهوات فيكون شأن الفطنة أن لا يُفضَّل على الله او يُسازى بهِ خيرٌ سواه. وشأن الشجاعة التشبث بهِ تعالى بغاية الثبات وشأن العفة عدم الالتذاذ بنقصٍ مضرٍ » واما العدالة فالفعل الذي يكون لها هناك اظهر ايضاً وهو الخضوع لله لان من شانها الخضوع للرئيس في هذه الحيوة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على هذه الفضائل باعتبار ما فيها من الجهة المادية كالمعاوضات والودائع في العدالة والاهوال والاخطار في الشجاعة والشهوات القبيحة في العفة

وبمثل ذلك يجاب ايضاً على الثاني لان ما يختص بالحيوة العاملة له الى الفضائل نسبةٌ مادية

وعلى الثالث بان للنفوس البشرية بعد هذه الحيوة حالين الاولى قبل البعث اذ تكون النفوس مفارقة الابدان والثانية بعد البعث اذ تعود النفوس الى الاتصال بابدانها · ففي الحال الثانية ستكون القوى الغير النطقية في الآلات البدنية كما هي الآن فيجوز من ثمه ان تكون الشجاعة في الغضبية والعفة في الشهوانية باعتبار ان كلتا القوتين ستكون متاهبة تاهباً كاملاً للخضوع للعقل · واما في الحال الاولى فالاجزاء الغير النطقية لاتوجد بالفعل في النفس بل انما توجد في ماهيتها من حيث هي اصلها كما مرَّ في ق ١ مب ٧٧ ف ٨ ولذلك

فالفضيلتان المتقدم ذكرهما ايضاً لا توجدان بالفعل الا في الاصل اي في العقل والارادة المشتملين على جراثيم لهاتين الفضيلتين كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ · واما العدالة التي محلها الارادة فستبقى بالفعل ايضاً ولهذا قيل عنها بوجه الخصوص انها دائمة وخالدة اولاً بسبب المحل لان الارادة غير فاسدة وثانياً بسبب مشابهة الفعل ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثّاني

في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحيوة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحيوة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ٨ و ٩ ان « العلم يُبطَل » وذلك لانا « نعلم علماً ناقصاً » وكما ان معرفة العلم ناقصة كذلك معرفة سائر الفضائل العقلية ايضاً ما دامت هذه الحيوة · فاذاً جميع الفضائل العقلية تزول بعد هذه الحيوة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات ب ٦ ان العلم لكونه ملكةً هو كيفية تعسر حركتها لانه ليس يُفقَد بسهولةٍ الا لتغيُّرٍ فادحٍ او مرضٍ · وليس يحدث لبدن الانسان تغير عظيمٌ مثل الذي يحدث له بالموت · فالعلم اذن وسائر الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحيوة

٣ وايضاً ان الافعال العقلية يستكمل بها العقل ليفعل افعاله كما ينبغي والعقل ليس له في ما يظهر فعلٌ بعد هذه الحيوة لان النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال كما في النفس ك ٣ ب ٧ والصور الخيالية لا تبقى بعد هذه الحيوة اذ لا وجود لها الا في الآلات الجسمية · فالفضائل العقلية اذن لا تبقى بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك ان معرفة الكليات والضروريات اثبت من معرفة الجزئيات والحوادث · ومعرفة الحوادث الجزئية تبقى في الانسان بعد هذه الحيوة كمعرفة ما فعله او انفعل به كقوله في لو ١٦ : ٢٥ « تذكر انك نلت خيراتك في

حياتك ولعازر كذلك بلاياه » فأولى اذن ان تبقى معرفة الكليات والضروريات التي ترجع الى العلم وسائر الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مرَّ في ق ١ م ب ٧٩ ف ٦ ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور المعقولة لاتبقى في العقل الهيولاني الا مدة تعقله بالفعل وانه متى انقطع النظر العقلي فالصور لاتُحفَظ الا في القوى الحسية التي هي افعال لآلات جسمانية اي في الواهمة والحافظة . وهذه القوى تفسد بفساد البدن وقضية هذا القول انه متى فسد البدن فلا يبقى العلم بعد هذه الحيوة بوجهٍ من الوجوه ولا غيره من الفضائل العقلية . الا ان هذا المذهب منافٍ لمذهب ارسطو فانه قال في النفس ك ٣ ب ٤ ان العقل الهيولاني يوجد بالفعل متى صار كلاً من المعقولات على حد ذي العلم متى كان مع ذلك بالقوة الى النظر بالفعل » وهو ايضاً منافٍ للصواب لان الصور المعقولة تحلُّ في العقل الهيولاني على وجهٍ غير متغير بحسب حال القابل ولهذا يقال ايضاً للعقل الهيولاني محل الصور كانما هو حافظٌ للصور المعقولة اما الصور الخيالية التي انما يعقل الانسان في هذه الحيوة بالالتفات اليها ضاماً اليها الصور المعقولة كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ وب ٨٥ ف ١ ج ٥ فانها تفسد بفساد البدن . فالفضائل العقلية اذن تدثر بدثور البدن من جهة الصور الخيالية التي تشبه ان تكون الجزء المادي للفضائل العقلية . واما من جهة الصور المعقولة الحاصلة في العقل الهيولاني فالفضائل العقلية تبقى . والصور بمثابة الجزء الصوري للفضائل العقلية ولهذا فالفضائل العقلية تبقى بعد هذه الحيوة من جهة جزئها المادي على حد ما قيل في الفضائل الخلقية في الفصل الآنف

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول يجب حمله على ما هو ماديٌّ في العلم وعلى طريقة التعقل لان الصور الخيالية لاتبقى عند انحلال البدن ولن يكون استعمال العلم بالالتفات اليها

وعلى الثاني بان ملكة العلم انما تفسد بالمرض من جهة ما هو ماديٌّ فيها اي من جهة الصور الخيالية لا من جهة الصور المعقولة التي تحصل في العقل الهيولانيّ

وعلى الثالث بان النفس المفارقة لا تعقل بعد الموت بالالتفات الى الصور الخيالية بل بطريقة اخرى كما مرَّ في ق ١ مب ٨٩ ف ١ وهكذا يبقى العلم لكن لا بحسب نفس ما كان من طريقة الفعل وذلك كما في الفضائل الخلقية ايضاً على ما مرَّ في الفصل الآنف

ألفصلُ الثالثُ

في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحيوة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الايمان يبقى بعد هذه الحيوة لانه اشرف من العلم وقد تقدم قريباً ان العلم يبقى بعد هذه الحيوة ٠ فكذا الايمان ايضاً

٢ وايضاً في ١ كور ٣: ١١ « لا يستطيع احدٌ ان يضع اساساً غير الموضوع وهو يسوع المسيح » اي ايمان يسوع المسيح ٠ واذا انتقض الاساس فلا يبقى ما كان مبنياً عليه ٠ فاذاً اذا لم يبقَ الايمان بعد هذه الحيوة لزم عدم بقاء ما سواه من الفضائل

٣ وايضاً ان معرفة الايمان ومعرفة المجد تفترقان من حيث الكمال والنقصان ٠ ويجوز اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة كما يجوز اجتماع المعرفة المسائية والمعرفة الصباحية في الملاك وكما يجوز ان يجتمع في انسان العلم بنتيجةٍ بواسطة القياس البرهاني والظن بها عينها بواسطة القياس الجدلي ٠ فيجوز اذن ايضاً اجتماع الايمان ومعرفة المجد بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٥: ٦ و٧ « ما دمنا في الجسد فنحن متغربون عن الرب لانا نسلك بالايمان لا بالعيان » والذين في حال المجد ليسوا متغربين عن الرب بل هم حاضرون لديه ٠ فالايمان اذن لا يبقى في حال المجد

بعد هذه الحيوة

والجواب ان يقال ان التقابل علةٌ ذاتية وخاصة لانتفاء احد طرفيه بالآخر اي من حيث ان جميع المتقابلات تتضمن تقابل الايجاب والسلب ٠ وقد يكون التقابل في بعض الاشياء بحسب الصور المتضادة كالابيض والاسود في الالوان وقد يكون في بعضها بحسب الكامل والناقص ولذلك كان الاكثر والاقل في الاستحالات يعتبران ضدين كما اذا حصلت الاستحالة من الاقل حرارةً الى الاكثر حرارة على ما في الطبيعيات ك ٥ ب ٢ ٠ ولكون الكامل والناقص متقابلين يستحيل اجتماع الكمال والنقص من جهة واحدة — ولا بد من اعتبار ان النقص قد يكون احياناً من حقيقة الشيء وخاصاً بنوعه كما ان نقص العقل خاصٌ بحقيقة نوع الفرس او الثور ولما كان الواحد بالعدد بعينه يمتنع تحوله من نوع الى آخر مع بقائه كذلك كان يلزم من زوال هذا النقص زوال نوع الشيء كما انه لو كان الفرس او الثور ناطقاً لما كان فرساً او ثوراً ٠ وقد لا يكون النقص احياناً من حقيقة النوع بل انما يعرض للشخص لسببٍ آخر كما يعرض احياناً نقص العقل لانسان من حيث يتعطل فيه استعمال العقل بسبب النوم او السكر او نحو ذلك وهذا النقص اذا زال يبقى مع ذلك جوهر الشيء كما هو ظاهرٌ: ومن الواضح ان نقص المعرفة هو من حقيقة الايمان لاخذه في حده فان الايمان هو « جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات » كما في عبر ١١: ١ وقال اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا « ما الايمان ؟ انما هو التصديق بما لا تراه » وتجرد المعرفة عن الرؤية او العيان نقصٌ في المعرفة فيكون نقص المعرفة من حقيقة الايمان وبذلك يتضح ان الايمان لا يمكن ان يكون معرفة كاملة مع بقائه واحداً بالعدد

الا ان هناك امراً اخر يجب النظر فيه وهو هل يجوز اجتماع الايمان والمعرفة الكاملة اذ لا مانع من اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة احياناً ٠ فعلى هذا

يجب ان يعتبر ان نقصان المعرفة يكون على ثلاثة انحاء اولاً من جهة موضوعها وثانياً من جهة حدها الاوسط وثالثاً من جهة محلها . فالمعرفة الصباحية والمعرفة المسائية في الملائكة تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الموضوع المعروف لان المعرفة الصباحية تتعلق بالاشياء باعتبار وجودها في الكلمة والمعرفة المسائية تتعلق بها باعتبار وجودها في طبيعتها وهو ناقص بالقياس الى الوجود الاول . ومعرفة نتيجة بحدٍ اوسط برهاني وبحدٍ اوسط ظني تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الحد الاوسط . والظن والايمان والعلم تختلف بحسب الكامل والناقص من جهة المحل لان من حقيقة الظن ان يُعتقد بشيء مع خوف مقابله فهو خالٍ من الوثوق ومن حقيقة العلم ان يكون معه وثوق مع الاعيان العقلي فان فيه اليقين الحاصل عن تعقل المبادئ واما الايمان فبينهما فهو بما فيه من الوثوق فوق الظن وبخلوه عن العيان دون العلم . ومن الواضح ان الكامل والناقص يمتنع اجتماعهما من جهة واحدة الا ان الطرفين المختلفين بحسب الكامل والناقص يجوز اجتماعهما من جهة واحدةٍ في شيء آخر بعينه وعلى هذا فالمعرفة الكاملة والناقصة من جهة الموضوع لا يجوز اجتماعهما اصلاً في موضوعٍ واحدٍ بعينه الا انه يجوز اجتماعهما في حدٍ اوسط واحدٍ بعينه وفي محلٍ واحدٍ بعينه اذ لا مانع ان يجتمع في الانسان الواحد دفعة بحدٍ اوسط واحدٍ بعينه معرفة امرين احدهما كامل والاخر ناقص كمعرفة الصحة والمرض ومعرفة الخير والشر — وكذا ايضاً يمتنع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة الحد الاوسط في حدٍ اوسط واحدٍ الا انه لا يمتنع اجتماعهما في موضوعٍ واحدٍ وفي محل واحدٍ لجواز ان يدرك الانسان الواحد نتيجة بعينها بحدٍ اوسط ظني وبرهاني — وكذا يمتنع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة المحل في محلٍ واحدٍ بعينه . والايمان يتضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل اي ان لا يرى المؤمن ما يؤمن به والسعادة تتضمن في حقيقتها كمالاً من جهة المحل

اي ان يرى السعيد ما هو به سعيد كما مرَّ في مب ٣ ف ٨ · فواضحٌ اذن انه يمتنع بقاء الايمان مع السعادة في محلٍ واحدٍ بعينه

اذا اجيب على الاول بان الايمان اشرف من العلم من جهة الموضوع لان موضوعه هو الحق الاول الا ان طريقة الادراك في العلم اكمل لانها لاتنافي كمال السعادة الذي هو العيان كما تنافيه طريقة الايمان

وعلى الثاني بان الايمان اساسٌ باعتبار ما فيه من الادراك فمتى كمل الادراك كان الاساس اكمل

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرجاء يبقى بعد الموت في حال المجد فان الشوق الانساني يستكمل بالرجاء على وجهٍ اشرف مما يستكمل بالفضائل الخلقية والفضائل الخلقية تبقى بعد هذه الحيوة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ ب ٩ · فأَولى اذن ان يبقى بعدها الرجاء

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله الخوف · والخوف يبقى بعد هذه الحيوة اما في السعداء فالخوف الابني الذي يبقى الى الدهر واما في الهالكين فخوف العقوبات · فاذاً بجامع الحجة يجوز ان يبقى الرجاء

٣ وايضاً كما ان الرجاء يتعلق بالخير المستقبل كذلك الاشتياق · والسعداء يشتاقون الخير المستقبل باعتبار مجد البدن الذي تشتاقه انفس السعداء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وباعتبار مجد النفس كقوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من اكلني فلا يزال جائعاً ومن شربني فلا يزال ظامئاً » وقوله في ١ بط ١ : ١٢ « التي يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها » فيظهر اذن انه يجوز

وجود الرجاء في السعداء بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه» والسعداء يشاهدون موضوع الرجاء وهو الله · فهم اذن لا يرجونه

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصل الآنف ان ما تضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل تمتنع مجامعته للمحل الكامل بالكمال المقابل لذلك النقص كما هو ظاهرٌ في الحركة التي تتضمن في حقيقتها نقصاً من جهة المحل لانها فعلُ موجودٍ بالقوة من حيث هو كذلك كما في الطبيعيات ك٣ب ١ فمتى خرجت تلك القوة الى الفعل انقطعت الحركة لان ما قد صار ابيض فليس لا يزال بعد ذلك في حال التبيض · والرجاء يدل على حركةٍ الى ما ليس حاصلاً كما يظهر مما اسلفناه في مب١١ ف١ و٢ عند كلامنا على انفعال الرجاء فمتى حصل المرجو وهو التمتع بالله لم يبقَ محلٌ للرجاء

اذاً اجيب على الاول بان الرجاء اشرف من الفضائل الخلقية باعتبار موضوعه الذي هو الله الا ان افعال الفضائل الخلقية لا تنافي كمال السعادة الا من جهة المادة التي لا تبقى هذه الفضائل باعتبارها لان الفضيلة الخلقية لا يستكمل بها الشوق في ما لم يزل غير حاصلٍ فقط بل في ما هو حاصلٌ في الحال ايضاً

وعلى الثاني بان الخوف خوفان عبدي وابنيٌّ كما سياتي في ثا · ثا · مب ١٩ ف٢ فالخوف العبدي هو خوف العقاب الذي يمتنع وجوده في حال المجد اذ لا يبقى ثمَّ امكانٌ للعقاب · والخوف الابني له فعلان احترام الله وهو يبقى باعتبار هذا الفعل وخوف مفارقته تعالى وهو لا يبقى باعتبار هذا الفعل لان مفارقة الله شرٌّ ولن يُخشى هناك شرٌّ كقوله في ام ١ : ٣٣ « يتمتع بالرغد مطمئناً من خوف الشرور » والخوف يقابل الرجاء بمقابلة الخير والشر كما مرَّ في مب٢٣ ف٢ ومب ١١ ف١ · ولهذا فالخوف الذي يبقى في حال المجد لا يقابل الرجاء · اما في الهالكين

فيجوز ان يكون خوف العقاب اعظم من رجاء المجد في السعداء لان العقوبات تتعاقب على الهالكين فيبقى ثمه اعتبار المستقبل الذي هو موضوع الخوف واما مجد القديسين فلا تعاقب فيه لاشتراكهم نوعاً من المشاركة في السرمدية التي ليس فيها ماضٍ ومستقبل بل حاضرٌ فقط . ومع ذلك فالخوف حقيقة لا يوجد ولا في الهالكين ايضاً لان الخوف لا يكون اصلاً بدون شيء من رجاء النجاة كما مرَّ في مب ٤٢ ف ٢ وهذا الرجاء لا يكون قطعاً في الهالكين فكذا ايضاً لا يكون فيهم الخوف الا ان يراد الخوف بالفساحة باعتبار صدقه على كل توقع شرّ مستقبل

وعلى الثالث بانه يمتنع ان يكون في السعداء اشتياق بالنظر الى مجد النفس من جهة المستقبل لما تقدم في الجواب الآنف وانما يقال ان هناك جوعاً وعطشاً نفياً للملل وبهذا المعنى يُجعل الاشتياق في الملائكة . واما بالنظر الى مجد البدن فيجوز ان يكون في انفس السعداء اشتياق لكن لا رجاء حقيقيٌ لا باعتبار كون الرجاء فضيلة لاهوتية لان موضوعه حينئذٍ هو الله لا خير مخلوق ولا باعتبار اخذه بوجه العموم لان موضوع الرجاء هو الشاق كما مرَّ في مب ١١ ف ١ والخير الذي لا بد من حصولنا على سببه ليس يُعتبر شاقاً بالقياس الينا ولهذا لا يقال حقيقة لمن كان لديه مالٌ انه يرجو ان يحصل له ما في قدرته ان يشتريه حالاً وكذا من كان حاصلاً على مجد النفس لا يقال حقيقة انه يرجو مجد البدن بل انه يشتاقه فقط

الفصلُ الخامسُ

هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال المجد

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يبقى في حال المجد شيء من الايمان او الرجاء لانه متى ارتفع الشيء الخاص يبقى الشيء العام كقوله في كتاب العلل قض ١ « اذا ارتفع الناطق بقي الحي واذا ارتفع الحي بقي الموجود » وفي

الايمان شيء مشترك بينه وبين السعادة وهو المعرفة وشيء خاص به وهو اللغز لان الايمان معرفة باللغز · فاذاً اذا ارتفع اللغز من الايمان بقيت المعرفة

٢ وايضاً ان الايمان نور روحاني للنفس كقوله في افسس ١:١٧و١٨ «انارة عيون قلوبكم في معرفة الله» وهذا النور ناقص بالقياس الى نور المجد الذي قيل عنه في مز٣٥:١٠ «بنورك نعاين النور» والنور الناقص يبقى عند ورود النور الكامل فان الشمعة لا تنطفئ عند ورود نور الشمس · فيظهر اذن ان نور الايمان ايضاً يبقى مع نور المجد

٣ وايضاً ان جوهر الملكة لا يرتفع بارتفاع المادة فيجوز ان تستمر في الانسان ملكة السخاء مع فقد المال الا انه لا يستطيع فعل السخاء · وموضوع الايمان هو الحق الاول الغير المرئي فاذا ارتفع ذلك برؤية الحق الاول جاز ان تبقى مع ذلك ملكة الايمان ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة بسيطة والبسيط اما يزول كله او يبقى كله · ولان الايمان لا يبقى كله بل يتلاشى كما مرَّ في ف٣ يظهر انه يزول كله

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الرجاء يزول كله واما الايمان فبعضه يزول وهو جانب اللغز وبعضه يبقى وهو جوهر المعرفة · وهذا القول ان اريد به ان جوهر المعرفة يبقى بعينه مع بقاء وحدته الجنسية لا العددية فهو في غاية الصواب لان الايمان يتفق مع رؤية الوطن في الجنس الذي هو المعرفة واما الرجاء فلا يتفق مع السعادة في الجنس لان نسبة الرجاء الى التمتع بالسعادة كنسبة الحركة الى السكون في المنتهى · واما ان اريد به ان معرفة الايمان تبقى في الوطن بعينها مع بقاء وحدتها العددية فهذا ممنوع قطعاً لانه اذا ارتفع الفصل في نوع فليس يبقى جوهر الجنس بعينه في وحدته العددية كما اذا ارتفع الفصل المقوم للبياض لا يبقى جوهر اللون بعينه في وحدته العددية بحيث يكون اللون الواحد بالعدد

بعينه تارة بياضاً وتارة سواداً لان نسبة الجنس الى الفصل ليست كنسبة المادة الى الصورة حتى يبقى جوهر الجنس الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الفصل كما يبقى جوهر المادة الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الصورة لان الجنس والفصل ليسا جزئين للنوع والاّ لما صح حملها عليه الا انه كما ان النوع في الماديات يدل على الكل اي على المركَّب من المادة والصورة كذلك الفصل يدل على الكل ومثله الجنس الا ان الجنس يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة المادة والفصل يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة الصورة والنوع يدل عليه من جهة كليهما كما ان الطبيعة الحسية في الانسان لها الى الطبيعة العقلية نسبة المادة ويقال حيوان لذي الطبيعة الحسية وناطق لذي الطبيعة العقلية وانسانٌ لما له كلا الامرين وهكذا يكون الكل الواحد بعينه مدلولاً عليه بهذه الثلاثة لكن لا من جهةٍ واحدة . ومن ذلك يتضح انه لما كان الفصل انما هو مخصِّصٌ للجنس فاذا ارتفع لا يمكن ان يبقى جوهر الجنس كما كان بعينه لانه اذا كان الحيوان متقوماً عن نفسٍ اخرى فلا تكون الحيوانية باقيةً كما كانت بعينها وعلى هذا يمتنع ان المعرفة الواحدة بالعدد التي كانت اولاً باللغز تصير بعينها بعد ذلك رؤية جلية وهكذا يظهر انه لا يبقى في الوطن من الايمان شيءٌ بعينه في وحدته العددية او النوعية بل في وحدته الجنسية فقط

اذاً اجيب على الاول بانهُ اذا ارتفع الناطق لم يبقَ الحي بعينه في العدد بل في الجنس كما تقدم

وعلى الثاني بان نقص نور الشمعة لا يقابل كمال نور الشمس لاختلاف المحل فيهما واما نقص الايمان وكمال المجد فمتقابلان لوحدة محلهما فيمتنع اجتماعهما كما يمتنع اجتماع اضاءة الهواء وظلمته

وعلى الثالث بان من فقد المال لم يفقد امكان تحصيله ولذلك لا يمتنع بقاء

ملكة السخاء واما في حال المجد فان موضوع الايمان الذي هو الغير المرئي لا يرتفع بالفعل فقط بل باعتبار الامكان ايضاً بسبب دوام السعادة فيكون بقاء هذه الملكة عبثاً

الفصل السادس

في ان المحبة هل تبقى بعد هذه الحيوة في حال المجد

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة لا تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد ففي ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكامل يبطل الناقص» ومحبة الطريق ناقصة. فهي اذن تبطل متى جاء كمال المجد

٢ وايضاً ان الملكة والفعل يتغايران بتغاير موضوعيهما. وموضوع المحبة هو الخير المتصوَّر في الذهن. ولكون تصور الحيوة الحاضرة مغايراً لتصور الحيوة المستقبلة يظهر ان المحبة لا تبقى بعينها في الحياتين

وايضاً ان الاشياء المتحدة في الحقيقة يمكن بلوغ الناقص منها الى مساواة الكامل بالزيادة المتصلة ومحبة الطريق لا يمكن اصلاً ان تبلغ الى مساواة محبة الوطن مهما حصل عليها من الزيادة. فيظهر اذن ان محبة الطريق لا تبقى في الوطن

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ٨ « المحبة لا تسقط ابداً »

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ انهُ متى كان النقص في شيء ليس من حقيقة نوعهِ فلا يمتنع ان الواحد بالعدد الذي كان من قبل ناقصاً يصير بعينه بعد ذلك كاملاً كما يستكمل الانسان بالنمو والبياض بالاشتداد. والمحبة حبٌّ ليس من حقيقة نقصٌ ما اذ يجوز تعلقها بالحاصل والغير الحاصل وبالمرئي والغير المرئي فهي اذن لا تتلاشى بكمال المجد بل تبقى بعينها في وحدتها العددية.

اذاً اجيب على الاول بان النقص يحصل في المحبة بالعرض اذ ليس مضموناً في حقيقة الحب. واذا ارتفع ما بالعرض يبقى مع ذلك جوهر الشيء. وعليه لا

تزول المحبة بزوال نقصها

وعلى الثاني بان المحبة ليس موضوعها المعرفة والا لم تكن واحدة بعينها في الطريق وفي الوطن بل انما موضوعها الشيء المعروف الذي هو واحدٌ بعينه وهو الله

وعلى الثالث بان محبة الطريق انما يمتنع بلوغها بالازدياد الى مساواة محبة الوطن لما بينهما من الاختلاف الحاصل من جهة العلة لان الرؤية علةٌ للحب كما في الخلقيات ك٩ب ٥ . والله كلَّما كانت معرفة الخليقة له اكمل كانت محبتها له اكمل

أَلمبحثُ الثامن والستونَ

في المواهب — وفيهِ ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المواهب والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل — ٢ في ضرورة المواهب — ٣ في ان المواهب هل هي ملكات — ٤ في انها ما هي وكم هي — ٥ هل هي متلازمة — ٦ هل تبقى في الوطن — ٧ في نسبتها بعضها الى بعض — ٨ في نسبتها الى الفضائل

أَلفصلُ الأَولُ

في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المواهب ليست مغايرةً للفضائل فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١ب٢٧ في تفسيره قول ايوب « ولد له سبعة بنين » ما نصهُ « يولد لنا سبعة بنين متى حصل فينا بجبل الفكر الصالح سبع فضائل الروح القدس» ثم استشهد بقول اشعيا ١١ :٢ و٣ يستقر عليه روح الفهم الآية حيث يُؤْتَى على احصاء مواهب الروح القدس السبع . فاذاً مواهب الروح القدس السبع هي فضائل

٢ — وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب المباحث الانجيلية ١ مب٨ عند تفسيره

قول متى ١٢: ٤٥ فيذهب حينئذٍ و ياخذ معه سبعة ارواحٍ آخرين الآية ما نصه
« يوجد سبع رذائل مضادة لفضائل الروح القدس السبع » اي لمواهبهِ السبع ·
والرذائل السبع مضادة للفضائل العامة · فهي اذن ليست مغايرةً للفضائل العامة

٣ وايضاً ان الاشياء الداخلة في حدٍ واحدٍ واحدة · وحد الفضيلة يصدق على المواهب لان كل موهبة هي كيفية ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة الخ وكذلك حد الموهبة يصدق على الفضائل المفاضة لان الموهبة عطيةٌ بلا عوض كما حدها الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ · فالفضائل اذن والمواهب ليست متغايرة

٤ وايضاً ان اكثر ما يذكر بين المواهب فضائل فقد مرَّ في مب ٥٧ ف ٢ ان الحكمة والفهم والعلم فضائل عقلية واما المشورة فهي راجعةٌ الى الفطنة والبر نوعٌ من العدالة والشجاعة فضيلة خلقية فيظهر اذن ان الفضائل ليست مغايرةً للمواهب

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ميَّز في الموضع المتقدم ذكره المواهب السبع المعبر عنها عنده بسبعة بني ايوب عن الفضائل الثلاث اللاهوتية المعبَّر عنها عنده بثلاث بنات ايوب · وفي ك ٢ ب ٤٩ ميَّز تلك المواهب السبع عن امهات الفضائل الاربع المعبَّر عنها عنده باربع زوايا البيت

والجواب ان يقال اذا اعتبرنا الموهبة والفضيلة من جهة دلالة الاسم لم يكن بينهما تقابلٌ البتة لان الفضيلة تقال باعتبار استكمال الانسان بها في حسن العمل كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ والموهبة تقال بالقياس الى العلة الصادرة هي عنها ولا مانع ان ما يُوهَب من آخر يكون مكملاً لصاحبهِ في حسن العمل ولا سيما لانا قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٣ ان بعض الفضائل تفاض علينا من الله · فعلى هذا لا يكون بين الموهبة والفضيلة تغايرٌ ولهذا صار فريق الى عدم التغاير بين المواهب

والفضائل الا انهُ يبقى على قولهم هذا اشكالٌ غير يسير في وجه تخصيص المواهب بيعض الفضائل دون بعض واطلاقها على ما ليس يُجعَل من الفضائل كالخشية ومن ثمه قال فريق آخر بالتغاير بين المواهب والفضائل ولكنهم لم يعللوه بما ينبغي اي بوجهٍ يعم الفضائل دون المواهب او بالعكس وذلك ان بعضاً نظروا الى ان بين المواهب السبع اربعاً من جهة العقل وهي الحكمة والعلم والفهم والمشورة وثلاثاً من جهة القوة الشوقية وهي الشجاعة والبر والخشية فذهبوا الى ان المواهب كمالٌ للاختيار من حيث هو قوة العقل والفضائل كمالٌ له من حيث هو قوة الارادة لانهم وجدوا في العقل فضيلتين فقط وهما الايمان والفطنة وفي القوة الشوقية سائر الفضائل . ولكن لو كان تعليلهم هذا صواباً لكانت جميع الفضائل من جهة القوة الشوقية وجميع المواهب من جهة العقل — ومنهم من نظروا الى قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان موهبة الروح القدس التي تلقي في العقل الخاضع لها العفة والفطنة والعدالة والشجاعة هي تجعل العقل ممتنعاً بالمواهب السبع على كل وسوسة » فذهبوا الى ان الغرض من الفضائل حسن العمل والغرض من المواهب مقاومة الوساوس غير ان هذا التميز ايضاً ليس وافياً لان الفضائل ايضاً تقاوم الوساوس التي تجرُّ الى الخطايا المضادة للفضائل لان كل شيءٍ يقاوم طبعاً ضده وهذا ظاهرٌ على وجه الخصوص في المحبة التي قيل عنها في نش ٨:٧ « المياه الغزيرة لا تستطيع ان تطفئ المحبة » — ومنهم من نظروا ان الكتاب يورد هذه المواهب على حسب وجودها في المسيح كما يظهر من اش ف ١١: ٢ و٣ فذهبوا الى ان الغرض المطلق من الفضائل هو حسن العمل والغرض من المواهب اتباعنا بها آثار المسيح خصوصاً في ما احتمله لان هذه المواهب تسطع على وجه الخصوص في الامه . لكن يظهر ان هذا ايضاً غير كافٍ لان الرب نفسه دعانا على وجه الخصوص لنقتفي أثرهُ في التواضع والوداعة

كقوله في متى ١١:٢٩ « تعلموا مني لاني وديعٌ ومتواضع القلب » وفي المحبة كقوله في يو ١٥ :١٢ « أن يحب بعضكم بعضاً كما انا احببتكم » وهذه الفضائل قد سطعت بوجهٍ خاصٍ في آلام المسيح

ولذلك لا بد لنا في تمييز المواهب عن الفضائل ان نتبع طريقة كلام الكتاب المقدس الذي لا يوردها لنا باسم المواهب بل باسم الارواح ففي اش ١١: ٢ و٣ يستقر عليهِ روح الحكمة والفهم الاية فهذا الكلام يدل صريحاً على ان هذه السبعة واردةٌ هناك باعتبار حصولها فينا بالهام الهي ٠ والالهام يدل على حركةٍ من الخارج اذ لا بد من اعتبار ان في الانسان مبدئين محركين احدهما داخلٌ وهو العقل والثاني خارجٌ وهو الله كما مرَّ في مب ٩ ف ٤و٦ وكما قال الفيلسوف ايضاً في باب السعود ٠ وواضحٌ ان كل ما يتحرك يجب ان يكون معادلاً للمحرك وكمال المتحرك من حيث هو متحرك قائمٌ باستعدادهِ لان يتحرك كما ينبغي من محركٍ فاذاً كلما كان المحرك اعلى وجب ان يكون المتحرك معادلاً له باستعداد اكمل كما يجب ان يكون التلميذ اكمل استعداداً لتلقي العلم الأعلى من المعلم ٠ ومن الواضح ان الفضائل الانسانية مكملةٌ للانسان باعتبار ان من شأنهِ ان يتحرك بالعقل في ما يفعلهُ داخلاً او خارجاً فلا بدَّ اذن ان يكون في الانسان كمالاتٌ عُليا يستعد بها لان يتحرك من الله وهذه الكمالات يقال لها مواهب لا لانها تفاض من الله فقط بل لان الانسان يستعد بها لان يتحرك بسهولة الارشاد الالهي كقوله في اش ٥٠:٥ « الرب قد فتح اذني فلا اعاصي ولم ارجع الى الوراء » وقال الفيلسوف ايضاً في باب السعود ان الذين يتحركون بفعل الله لا ينبغي ان يشار عليهم بحسب العقل البشري بل ان ينقادوا للتحريك الباطن لانهم يتحركون من مبدإٍ اعلى من العقل البشري — وهذا ما قالهُ بعضهم من ان المواهب يستكمل بها الانسان لافعالٍ اعلى من افعال الفضائل

اذاً اجيب على الاول بان هذه المواهب قد يطلق احياناً عليها اسم الفضائل بحسب اعتبار الفضيلة العام الا ان لها مع ذلك شيئاً زائداً على اعتبار الفضيلة العام من حيث هي فضائل الهية مكملة للانسان حيث هو متحركٌ من الله ولذلك جعل الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب١ فوق الفضيلة العامة فضيلة حماسية او الهية يقال باعتبارها لبعض الناس رجالٌ الهيون

وعلى الثاني بان الرذائل تضاد الفضائل من حيث مضادتها لخير العقل واما من حيث مضادتها للارشاد الالهي فهي مضادة للمواهب. فان شيئاً واحداً بعينه يضاد الله والعقل المنبعث نوره من الله

وعلى الثالث بان ذلك الحد انما يُجعَل للفضيلة باعتبار معناها العام فلو اردنا ان نحد الفضائل على وجه التخصيص باعتبار مغايرتها للمواهب لقلنا ان قوله بها تستقيم السيرة يجب حمله على استقامة السيرة المعتبرة بحسب ترتيب العقل — وكذلك الموهبة باعتبار مغايرتها للفضيلة المفاضة يجوز ان تُحَد بانها ما يُمنَح من الله بالقياس الى تحريكه اي ما يحمل الانسان على حسن اتباع ارشاداته

وعلى الرابع بان الحكمة يقال لها فضيلة عقلية من حيث تصدر عن حكم العقل ويقال لها موهبة من حيث تفعل بالارشاد الالهي وكذا يقال في ما سواها

الفصلُ الثاني

في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان المواهب ليست ضرورية لخلاص الانسان لان الغرض منها ايتاء كمالٍ من دون كمال الفضيلة العام. وليس ضرورياً لخلاص الانسان ان يدرك هذا الكمال فوق حال الفضيلة العام لان هذا الكمال لا يتعلق به امرٌ بل مشورة فقط. فاذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

٢ وايضاً يكفي لخلاص الانسان ان يحسن تصرفه في الامور الالهية والبشرية وهو بالفضائل اللاهوتية يحسن تصرفه في الامور الالهية و بالفضائل الخلقية يحسن تصرفه في الامور البشرية · فالمواهب اذن ليست ضرورية لخلاص الانسان

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته كـ٢ ب ٤٩ « ان الروح القدس يهب الحكمة ضد الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد القساوة والخشية ضد الكبرياء » والفضائل فيها علاجٌ كافٍ لانتقاء هذه الرذائل · فاذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

لكن يعارض ذلك ان اعلى المواهب في ما يظهر الحكمة وادونها الخشية · وكلتاهما ضروريتان للخلاص فقد قيل عن الحكمة في حك ٧: ٢٨ « الله لا يحب احداً الا من يساكن الحكمة » وعن الخشية في سي ١: ٢٨ « من ليس فيه خشية لا يمكن ان يبرّر » · فاذاً كذلك سائر المواهب المتوسطة بينهما ضرورية للخلاص

والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان يتاهب بها لحسن اتباع الارشاد الالهي كما مرّ في الفصل الآنف فما لا يكفي فيه ارشاد العقل بل لا بد له من ارشاد الروح القدس يستلزم ضرورةً الموهبة · وعقل الانسان يحصل من الله على كمالين احدهما طبيعي وهو ما يحصل له بما للعقل من النور الطبيعي والثاني فائق الطبع وهو ما يحصل له بالفضائل اللاهوتية كما مرّ في مب ٦٢ ف ١ على انه وان كان هذا الكمال الثاني اعظم من الاول الا ان الانسان يحصل على الاول بطريقة اكمل من طريقة حصوله على الثاني لان الاول يحصل له كملكٍ تام والثاني كملكٍ ناقص اذ انما نحب الله ونعرفه بوجهٍ ناقصٍ · وواضح ان كل ما كان حاصلاً على طبيعة او صورة او قوة بوجهٍ كاملٍ فانه يستطيع ان يفعل بها بنفسه لكن لا بمعزل عن فعل الله الذي يفعل داخلاً في كل طبيعة وارادةٍ واماما

كان حاصلاً على طبيعة او صورة او قوة بوجه ناقص فهو لا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتحرك من غيره وذلك كالشمس فانها لكونها مضيئة على وجه كامل تستطيع ان تنير بنفسها واما القمر الحاصلة فيه طبيعة الضوء على وجه ناقص فلا ينير ما لم يكن مستنيراً من سواه وكذا الطبيب الذي يعرف صناعة الطب معرفة كاملة يستطيع ان يفعل بنفسه واما تلميذه الذي لا يزال تثقيفه ناقصاً فلا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتثقف منه · فكذا الانسان ايضاً فانه باعتبار ما يخضع للعقل الانساني اي بالقياس الى الغاية الطبيعية للانسان يستطيع ان يفعل بحكم العقل ولكنه اذا امده الله ايضاً فيه بارشاد خاص كان ذلك ناشئاً عن فضل جود ولذلك ليس كل من كان محرزاً الفضائل الخلقية المكتسبة فهو محرز الفضائل الحاسية او الالهية · واما بالقياس الى الغاية القصوى الفائقة الطبع التي يحرك اليها العقل باعتبار الهيئة الحاصلة فيه بالفضائل اللاهوتية على نحو ما وعلى وجه ناقص فلا يكفي تحريك العقل ما لم ينضم اليه ارشاد الروح القدس وتحريكه كقوله في رو ٨: ١٤ و١٧ « الذين ينقادون بروح الله هم ابناء الله ·· واذا كنا ابناء فنحن ورثة » وقوله في مز ١٤٢: ١٠ « روحك الصالح يهديني الى ارض الاستقامة » اي لانه لا يستطيع احد ان يبلغ الى وراثة تلك الارض الخاصة بالسعداء ما لم يتحرك ويتأد اليها من الروح القدس ولهذا كان لا بد للانسان في ادراك تلك الغاية من موهبة الروح القدس

اذاً اجيب على الاول بان المواهب تفوق كمال الفضائل العام لا في جنس الافعال على النحو الذي تفوق به المشورات الاوامر بل في طريقة الفعل من حيث ان الانسان يتحرك من مبدإ اعلى

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية والخلقية لا يستكمل بها الانسان بالقياس الى الغاية القصوى بحيث لا يفتقر دائماً الى ان يتحرك اليها بارشاد اعلى من جهة

الروح القدس لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانهُ ليست جميع الاشياء معلومةً ولا مقدورةً للعقل البشري لا باعتبار استكمالهِ بالكمال الطبيعي ولا باعتبار استكمالهِ بالفضائل اللاهوتية فهو اذاً لا يستطيع ان يدفع في جميع الاشياء الحماقة وغيرها مما هو مذكورٌ هناك واما الله الذي يخضع كل شيءٍ لعلمه وقدرته فانه يقينا بتحريكه من كل حماقةٍ وجهلٍ وبلاهةٍ وقساوة وما اشبه ذلك ولهذا يقال ان مواهب الروح القدس التي تحملنا على حسن اتباع ارشادهِ تُمنح ضد هذه النقائص

الفصلُ الثالثُ

في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكاتٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس ليست ملكاتٍ لان الملكة كيفية راسخةٌ في الانسان اذ هي كيفيةٌ تعسر حركتها كما في المقولات ب ٦ · ومن الامور الخاصة بالمسيح استقرار مواهب الروح القدس فيهِ كما في اش ١١ : ٢ و٣ وقد قيل في يو ١ : ٣٣ « الذي ترى الروح القدس ينزل ويستقر عليهِ هو الذي يعمد » وقد قال غريغوريوس في تفسير هذه الآية في ادبياتهِ ك ٢ ب ٥٦ « الروح القدس يحل في جميع المؤمنين لكنه انما يستقر دائمًا على وجهٍ خاص في الوسيط وحده » فاذاً ليست مواهب الروح القدس ملكات

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان باعتبار انفعالهِ من روح الله كما مرَّ في ف ١ و ٢ · والانسان باعتبار انفعالهِ من روح الله يعتبر على نحوٍ ما بمثابة آلةٍ بالنسبة اليهِ تعالى · والاستكمال بالملكة لا يلائم الآلة بل الفاعل الاصيل · فاذاً ليست مواهب الروح القدس ملكات

٣ وايضاً كما ان مواهب الروح القدس تحصل بالالهام الالهي كذلك موهبة

النبوة ايضاً · والنبوة ليست ملكةً لان روح النبوة لا يأتي الانبياء دائماً كما قال غريغوريوس في خط ١ على حزقيال · فاذاً ليست مواهب الروح القدس ايضاً ملكات

لكن يعارض ذلك قول الرب للتلاميذ عن الروح القدس في يو ١٤ : ١٧ « يقيم عندكم ويكون فيكم » والروح القدس لا يكون في الناس بدون مواهبه · فواهبه اذن تلبث في الناس فهي اذن ليست افعالاً او انفعالاتٍ فقط بل ملكات راسخة ايضاً

والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان يتأهب بها لحسن اتباع ارشاد الروح القدس كما مرَّ في ف ١ وواضحٌ مما مرَّ في مب ٥٦ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٢ ان القوة الشوقية تستكمل بالفضائل الخلقية باعتبار مشاركتها للعقل نوعاً من المشاركة اي من حيث انها من شأنها ان تتحرك بامر العقل · فاذاً نسبة مواهب الروح القدس الى الانسان بالقياس الى الروح القدس كنسبة الفضائل الخلقية الى القوة الشوقية بالقياس الى العقل · والفضائل الخلقية ملكات تتأهب بها القوى الشوقية لسهولة انقيادها للعقل فاذاً كذلك مواهب الروح القدس ملكات يستكمل بها الانسان لسهولة انقياده للروح القدس

اذاً اجيب على الاول بان غريغوريوس قد حلَّ ذلك الاعتراض بقوله هناك ان « المواهب التي لا يستطاع ادراك الحيوة بدونها يستقر الروح القدس باعتبارها دائماً في جميع المنتخبين واما باعتبار غيرها فلا يستقر دائماً » والمواهب السبع ضرورية للخلاص كما مرَّ في الفصل الآنف · فاذاً باعتبارها يستقر الروح القدس دائماً في القديسين

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الآلة التي ليس من شأنها ان تفعل بل ان تنفعل فقط وليس الانسان آلةً من هذا القبيل بل انه ينفعل من الروح القدس بحيث يفعل ايضاً من حيث انه مختارٌ فهو اذن يفتقر الى الملكة

وعلى الثالث بان النبوة من المواهب التي يتجلّى بها الروح القدس لا التي هي ضرورية للخلاص فلا مشابهة

الفصلُ الرابعُ

في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صوابٌ

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع ليست صواباً لانه في تلك القسمة يُجعَل اربع ترجع الى الفضائل العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم والمشورة الراجعة الى الفطنة ولم يُجعَل فيها شيء يرجع الى الصناعة التي هي الفضيلة الخامسة العقلية . وكذا قد جُعِل فيها شيء من قبيل العدالة وهو البر وشيء من قبيل الشجاعة وهو موهبة الشجاعة ولم يُجعل فيها شيء من قبيل العفة . فاذاً ليست قسمة المواهب وافية

٢ وايضاً ان البر نوعٌ من العدالة . ولم يُجعَل هناك نوعٌ من الشجاعة بل نفس الشجاعة فكان الواجب ان لا يُجعل هناك البر بل العدالة

٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اعظم ما يسوقنا الى الله فاذاً لما كانت المواهب كمالات للانسان من حيث يتحرك من الله كان الواجب في ما يظهر ان يجعل هناك بعض المواهب الراجعة الى الفضائل اللاهوتية

٤ وايضاً كما ان الله يُخشى كذلك يُحَب و يُرجى و يُلتذ بهِ . والحب والرجاء واللذة انفعالات قسيمةٌ للخشية . فاذاً كما تُجعل الخشية من المواهب كذلك يجب ان يُجعَل منها الثلاثة الأُخرى

٥ وايضاً ان الفهم تضاف اليهِ الحكمة التي تدبره والشجاعة تضاف اليها المشورة والتقوى يضاف اليها العلم . فاذاً كذلك كان يجب ان يضاف الى الخشية موهبةٌ تدبرها . فاذاً ليست قسمة مواهب الروح القدس الى سبعٍ صواباً

لكن يعارض ذلك نص الكتاب في اش ١١ : ٢ و ٣

والجواب ان يقال ان المواهب ملكات مكملة للانسان ليسهل اتباعه ارشاد الروح القدس كما ان الفضائل الخلقية مكملة للقوى الشوقية لتنقاد للعقل كما مرَّ في الفصل الآنف · وكما انهُ من شأن القوى الشوقية ان تتحرك بامر العقل كذلك من شأن جميع القوى الانسانية ان تتحرك بارشاد الله تحركها من قوة أعلى · وكما توجد الفضائل في جميع قوى الانسان التي يمكن ان تكون مبادىء للافعال الانسانية وهي العقل والقوة الشوقية كذلك توجد فيها المواهب ايضاً — والعقل نظريٌ وعمليٌ وفي كليهما يعتبَر تصور الحق والتصديق بهِ فتصور الحق يستكمل فيه العقل النظري بالفهم والعملي بالمشورة واستقامة التصديق يستكمل فيها العقل النظري بالحكمة والعملي بالعلم — اما القوة الشوقية ففي ما هو بالقياس الى الغير تستكمل بالبر وفي ما هو بالقياس الى النفس تستكمل بالشجاعة ضد تهيب الاخطار وبالخشية ضد شهوة المستلذات الخارجة عن حد الاعتدال كقوله في ام ١٥: ٢٧ « بخشية الرب يحيد كل انسانٍ عن الشر » وفي مز ١١٨: ١٢٠ «لتنفذ خشيتك جسمي فاني خفتُ من احكامك» وبذلك يتضح ان هذه المواهب تتناول كل ما تتناوله الفضائل العقلية والخلقية

اذًا اجيب على الاول بان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في ما يرجع الى صلاح السيرة وهذا لا تتعلق به الصناعة بل انما تتعلق بالمصنوعات الخارجة لانها الدستور السديد للمصنوعات لا للمفعولات كما في الخلقيات ك٦ ب٤ · وقد يقال مع ذلك انهُ باعتبار افاضة المواهب تُنسَب الصناعة الى الروح القدس الذي هو المحرك بالاصالة لا الى البشر الذين انما هم آلاتٌ لهُ اذ يتحركون منهُ · واما العفة فيحاذيها على نحوٍ ما موهبة الخشية لانهُ كما ان تجنب اللذات القبيحة لاجل خير العقل يرجع الى فضيلة العفة باعتبار حقيقتها الخاصة كذلك تجنب اللذات القبيحة رهبةً لله يرجع الى موهبة الخشية

وعلى الثاني بان اسم العدالة موضوعٌ من استقامة العقل ولهذا كان اسم الفضيلة اليق بها من اسم الموهبة واما اسم البر فيدل على احترامنا للأب والوطن ولما كان الله ابا الجميع سميت عبادته ايضاً براً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١ ومن ثمَّ قد أُصيبَ بتسمية الموهبة التي بها يحسن الانسان الى الجميع احتراماً لله براً

وعلى الثالث بان نفس الانسان لا تتحرك من الروح القدس ما لم تتصل بهِ نوعاً من الاتصال كما لا تتحرك الآلة من الصانع الاَّ بالمماسة او بنحوٍ آخر من الاتصال واول ما يتصل بهِ الانسان بالله هو الايمان والرجاء والمحبة فوجب من ثمه ان تكون هذه الفضائل متقدمة على المواهب لكونها بمثابة اصولٍ لها ولذلك كانت جميع المواهب ترجع الى هذه الفضائل الثلاث كأَنها فروعٌ لها

وعلى الرابع بان موضوع الحب والرجاء واللذة هو الخير . والخير الاعظم هو الله فلذلك استعيرت اسماء هذه الانفعالات للفضائل اللاهوتية التي بها تتصل النفس بالله . واما موضوع الخشية فهو الشر الذي لا يطلق على الله بوجهٍ من الوجوه فهي اذاً لا تدل على الاتصال بالله بل على تجنب بعض الاشياء هيبةً له تعالى ولذلك لم تسمَّ بها فضيلة لاهوتية بل خُصَّت بالموهبة التي هي اعلى تجنباً عن الشرور من الفضيلة الخلقية

وعلى الخامس بان الحكمة تدبر عقل الانسان وميله ولذلك جُعِلَ بازائها باعتبار كونها مدبرة موهبتان فجُعِلَ من جهة العقل موهبة الفهم ومن جهة الميل موهبة الخشية . وحقيقة خشية الله تؤْخذ خصوصاً من اعتبار السمو الالهي الذي تعتبرهُ الحكمة

ألفصلُ الخامسُ

في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة

يتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المواهب ليست متلازمة فقد قال الرسول في ١ كور ١٢ : ٨ «يُعطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه» والحكمة والعلم يُحملان في عداد مواهب الروح القدس ؛ فاذًا مواهب الروح القدس تتوزع على كثيرين مختلفين وليست متلازمة في واحدٍ بعينه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ ب ١ «لا يحصل العلم لمومنين كثيرين وان حصل لهم الايمان» والايمان يصاحبه شيءٌ من المواهب ولو موهبة الخشية · فيظهر اذن ان المواهب ليست متلازمة لا محالة في واحدٍ بعينه

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ ب ٣٢ «اذا خلت الحكمة عن الفهم كانت ناقصة واذا خلا الفهم عن الحكمة لم يكن فيه فائدة اصلاً · واذا خلت المشورة عن فعل الشجاعة كانت ضعيفة والشجاعة اذا لم تعزز بالمشورة انتقضت كثيراً · واذا خلا العلم عن فائدة البر لم يكن شيئاً واذا خلا البر عن تمييز العلم لم يكن فيه فائدة اصلاً والخشية ايضاً اذا تعرت عن هذه الفضائل لا تستطيع شيئاً من افعال الصلاح» ومن ذلك يظهر انه يجوز الحصول على بعض المواهب دون بعضٍ · فاذًا ليست مواهب الروح القدس متلازمة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس قبل كلامه المورد في الموضع المتقدم ذكره «يظهر انه لا بد في مأدبة البنين هذه من اعتبار ان كلاً منهم كان يأدب للآخرين» وقد اراد ببني ايوب الذين عليهم كلامه مواهب الروح القدس · فاذًا مواهب الروح القدس متلازمة بتغذية بعضها بعضاً على وجه التبادل

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة يسهل التوصل اليها مما تقدم فقد

مرَّ في ف٣ انه كما ان القوى الشوقية تتأهب بالفضائل الخلقية بالقياس الى ارشاد العقل كذلك جميع قوى النفس تتأهب بالمواهب بالقياس الى الروح القدس المحرك · والروح القدس يقيم فينا بالمحبة كقوله في رو ٥:٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » كما ان عقلنا ايضاً يستكمل بالفطنة · فاذاً كما ان الفضائل الخلقية تتلازم في الفطنة كذلك مواهب الروح القدس تتلازم في المحبة اي بحيث ان كل من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع مواهب الروح القدس التي لا يمكن حصول شيءٍ منها بدون المحبة

اذاً اجيب على الاول بان الحكمة والعلم يجوز اعتبارهما من حيث هما نعمتان مجانيتان اي من حيث ان الانسان انما تعزز فيه معرفة الامور الالهية والانسانية ليتهيأ له تثقيف المؤمنين والرد على اعداء الدين وكلام الرسول هناك على الحكمة والعلم انما هو بهذا الاعتبار ولهذا خصصه بذكر كلام الحكمة والعلم · ويجوز اعتبارهما ايضاً من حيث هما من مواهب الروح القدس وبهذا الاعتبار ليست الحكمة والعلم سوى كمالين للعقل الانساني يتأهب بهما لاتباع ارشاد الروح القدس في معرفة الامور الالهية او الانسانية وهكذا يظهر ان هاتين الموهبتين حاصلتان لكل من حصلت له المحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس يتكلم هناك على العلم مفسراً نص الرسول المتقدم ذكره فكلامه اذن على العلم باعتبار كونه نعمة مجانية كما يظهر من قوله بعد ذلك « لان العلم بما يجب ان يؤمن به الانسان فقط لادراك الحيوة السعيدة التي لا تكون الا سرمدية غير » والعلم بانه كيف يفيد ذلك الاتقياء ويُدافَع عنه تجاه الأئمة غير » ويظهر ان الرسول اراد بالعلم هذا الاخير

وعلى الثالث بانه كما ان تلازم امهات الفضائل يُثبَت من وجه بكون احداها تستكمل على نحوٍ ما بالاخرى كما مرَّ في مب ٦٥ ف ١ كذلك غريغوريوس

اراد ان يثبت تلازم المواهب بعدم كمال احداها دون الاخرى ومن ثمه قال قبل ذلك «ينتقص جداً كلٌ من الفضائل اذا لم تعزز احداها بالاخرى » فلا يفهم من ذلك اذن جواز انفراد موهبة عن الاخرى بل أن الفهم اذا تعرى عن الحكمة لم يكن موهبة كما ان العفة اذا تعرت عن العدالة لم تكن فضيلة

الفصلُ السادسُ

في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس لاتبقى في الوطن فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك٢ ب ٤٩ « الروح القدس يثقف العقل بالمواهب السبع ضد كل الوساوس » والوطن لن يكون فيهِ وساوس كقوله في اش ١١ : ٩ لا يسيئون ولا يقتلون في كل جبل قدسي » فاذاً مواهب الروح القدس لن تكون في الوطن

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس ملكات كما مرَّ في ف٣ . وحيث يمتنع وجود الافعال فالملكات عبث . وافعال بعض المواهب ممتنعة في الوطن فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١ ب ٣٢ « الفهم يجعل صاحبه ينفذ المسموعات بادراكه والمشورة تمنع من التهور والشجاعة تدفع خوف المكاره والبر يملأ صميم الفواد افعال الرحمة » وهذه تلائم حال الوطن . فاذاً لن تكون هذه المواهب في حال المجد

٣ وايضاً بعض المواهب يكمل الانسان في الحيوة النظرية كالحكمة والفهم وبعضها يكمله في الحيوة العملية كالبر والشجاعة . والحيوة العملية تنتهي مع هذه الحيوة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك٦ ب٣٧ . فاذاً لن تكون في حال المجد جميع مواهب الروح القدس

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الروح القدس ك١ ب١٦ « ان مدينة

الله اورشليم السماوية لاتغتسل بجري نهر ارضي فيها بل ان الروح القدس الذي ينبثق من ينبوع الحيوة فيروي ظمأنا بجرعةٍ يسيرة يُرى فائضاً على تلك الارواح السماوية بسيل الفضائل السبع الروحية»

والجواب ان يقال ان كلامنا على المواهب يجوز ان يكون على نحوين احدهما باعتبار ماهيتها وبهذا الاعتبار ستكون المواهب في الوطن على غاية الكمال كما يتضح من نص امبروسيوس المورد قريباً وتحقيقه ان مواهب الروح القدس يستكمل بها العقل الانساني لاتباع تحريك الروح القدس وهذا يكون على وجه الخصوص في الوطن حين يكون الله كلاً في الكل كما في ١ كور ١٥:٢٨ وحين يصير الانسان خاضعاً لله كل الخضوع · والثاني باعتبار الموضوع الذي تدور عليه افعالها وبهذا الاعتبار يكون لفعلها في الحال الحاضرة موضوع لايكون له في حال المجد وهكذا ان تبقى في الوطن كما مرَّ في امهات الفضائل في مب ٦٧ ف١ ·

اذاً اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس هناك على المواهب بحسب ملاءمتها للحال الحاضرة اذ انا بهذا الاعتبار نتقي بالمواهب وساوس الشرور · واما في حال المجد التي ليس فيها شرورٌ فانا نستكمل بمواهب الروح القدس في الخير

وعلى الثاني بان غريغوريوس أثبت لكل موهبة شيئاً يزول مع الحال الحاضرة وشيئاً يبقى في المستقبل فقد قال في الحكمة انها تنعش العقل برجاء الباقيات وتيقنها» فالرجاء يزول والتيقن يبقى · وقال في الفهم انه « بينا ينفذ المسموعات منعشاً القلب ينير ظلماته» فالسمع يزول لانه لن يعلّم الرجل اخاه كما قال ارميا ٣١ : ٣٤ وانارة العقل تبقى · وقال في المشورة انها« تمنع من التهور » وهذا ضروري في الحال الحاضرة ثم قال انها « تملأ النفس عقلاً » وهذا ضروريٌ في المستقبل ايضاً · وقال في الشجاعة انها «لاتهاب المكاره» وهذا ضروريٌ في الحال الحاضرة

ثم قال انها « تقدم طعام الثقة » وهذا يبقى في المستقبل ايضاً . واما العلم فانه اثبت له امرًا واحدًا فقط وهو انه « يغلب صيام الجهل » وهذا خاصٌ بالحال الحاضرة الاّ ان قوله بعد ذلك « في بطن العقل » يحتمل ان يكون المراد به مجازاً امتلاء المعرفة وهو يصدق على الحال المستقبلة ايضاً . وقال في البر انهُ « يملأ صميم الفؤاد من افعال الرحمة » وهذا باعتبار لفظه الظاهر خاص بالحال الحاضرة فقط الا ان محبة القريب الباطنة المدلول عليها بالصميم تشمل ايضاً الحال المستقبلة التي لا يصدر فيها البر افعال الرحمة بل عاطفة التهانئ . وقال في الخوف انه « يحصل العقل لئلا يستكبر بالامور الحاضرة » وهذا خاصٌ بالحال الحاضرة ثم قال انهُ « يعزز العقل بغذاء الرجاء في المستقبلات » وهذا خاصٌ ايضاً بالحال الحاضرة من جهة الرجاء و يجوز ان يتناول الحال المستقبلة ايضاً من جهة التعزيز في الاشياء المرجوة هنا والمدركة هناك

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على المواهب باعتبار موضوعها لان افعال الحيوة العملية لن تكون موضوعاً للمواهب بل ان افعال جميع المواهب تدور في الحال المستقبلة على ما يختص بالحيوة النظرية التي هي الحيوة السعيدة

الفصلُ السابعُ

في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعيا في ف ١١

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان شرف المواهب لا يُعتبَر بحسب ما اوردها اشعيا في ف ١١ اذ يظهر ان افضل المواهب اخص ما يطلبه الله من الانسان واخص ما يطلب الله من الانسان هو الخشية ففي تث ١٠ : ١٢ « والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك الا ان تخشى الرب الهك » وفي ملاخي ١ : ٦ « ان كنت انا رباً فاين خشيتي » . فيظهر اذن ان الخشية التي اوردها اشعيا في الآخر ليست ادنى المواهب بل اعظمها

٢ وايضاً ان البر خير كلي في ما يظهر فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: ٨ « البر ينفع في كل شيء » والخير الكلي مفضل على الخيرات الجزئية · فيظهر اذن ان البر الذي يذكر قبل الاخير هو افضل المواهب

٣ وايضاً ان العلم يكمل حكم الانسان والمشورة تختص بالبحث · والحكم اعلى من البحث · فالعلم اذن موهبة افضل من المشورة مع ان ذكره ورد بعدها

٤ وايضاً ان الشجاعة الى القوة الشوقية والعلم الى العقل · والعقل اسمى من القوة الشوقية · فاذاً العلم ايضاً موهبة اسمى من الشجاعة مع كونها مذكورة قبله · فاذاً شرف المواهب لا يعتبر بحسب ترتيب ذكرها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يظهر لي ان افعال الروح القدس السبعة التي ذكرها اشعيا مناسبة لهذه المراتب والاحكام التي ذكرها متى ٥: ٣ وما يليه الا ان بين الموضعين اختلافاً في الترتيب لانه هناك (اي في اشعيا) بُدِيء بذكر الأعلى وهنا بُدِيء بذكر الأدنى »

والجواب ان يقال ان شرف المواهب يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً اي بالقياس الى الافعال الخاصة باعتبار صدورها عن مبادئها ومن وجهٍ اي بالقياس الى الموضوع فاذا اعتبرنا النحو الاول كان حكم المقايسة فيها كحكمها في الفضائل لان المواهب تكمل الانسان لجميع افعال القوى النفسية التي تكمله لها الفضائل كما مرّ في ف ٤ وعلى هذا فكما ان الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية والفضائل العقلية النظرية تفضل الفضائل العقلية العملية كما تفضل الحكمة والفهم والعلم الفطنة والصناعة لكن بحيث تفضل الحكمة الفهم والفهم العلم كما تفضل الفطنة والحذق اصالة الرأي كذلك الحكمة والفهم والعلم والمشورة في المواهب تفضل البر والشجاعة والخشية وهذه يفضل البر منها الشجاعة والشجاعة الخشية كما تفضل العدالة الشجاعة والشجاعة العفة · واما باعتبار الموضوع فالشجاعة

والمشورة تفضلان العلم والبر اي لان محل الشجاعة والمشورة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة — وعلى هذا فشرف المواهب على حسب ترتيبها بالذكر لكن ذلك يعتبر في بعضها بالاطلاق كما تفضل الحكمة والفهم سائر المواهب وفي بعضها من وجهٍ باعتبار رتبة الموضوع كما تفضل المشورة والشجاعة العلم والبر

اذاً اجيب على الاول بان الخشية انما هي اخص ما يُطلَب لكونها بدء كمال المواهب فان رأس الحكمة مخافة الرب كما في مز ١١٠: ١٠ لا لكونها اشرف من سائر المواهب لان اجتناب الشر الذي يتم بالخشية كما في ام ١٦: ٦ متقدم في ترتيب الكون على فعل الخير الذي يتم بالمواهب الأُخر

وعلى الثاني بان البر لم يقايس في كلام الرسول بجميع مواهب الله بل بالرياضة الجسدية التي قال الرسول عنها قبل ذلك انها تنفع قليلاً

وعلى الثالث بانه وان كان العلم يفضل المشورة باعتبار الحكم الا ان المشورة تفضله باعتبار الموضوع اذ لا محل لها الا في الامور الشاقة كما في الخلقيات ك٣ ب٣ واما حكم العلم فلهُ محل في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان المواهب المدبرة التي ترجع الى العقل هي اشرف من المواهب المنفذة اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال من حيث صدورها عن القوى لان العقل يفضل الشوق كما يفضل واضع القانون الموضوع له القانون. واما باعتبار الموضوع فالمشورة تُقرَن بالشجاعة والعلم يقرن بالبر كما يُقرَن المدبّر بالمنفّذ اي لان محل المشورة والشجاعة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة ايضاً ولهذا ذكرت المشورة والشجاعة قبل العلم والبر باعتبار الموضوع

الفصلُ الثامنُ

في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب

يُتخطّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الفضائل افضل من المواهب فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك١٥ ب١٨ في كلامهِ على المحبة « ليس شيءٌ اسمى من موهبة الله هذه فهي وحدها الفارقة بين ابناء الملك الابدي وابناء الهلاك الابدي نعم ان هناك مواهب اخرى تُمنح بالروح القدس ولكنها لا تفيد شيئًا بدون المحبة » والمحبة فضيلة · فالفضيلة اذن افضل من مواهب الروح القدس

٢ وايضاً ما كان متقدماً بالطبع يظهر انهُ افضل · والفضائل متقدمة على مواهب الروح القدس فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك٢ ب ٤٩ « ان موهبة الروح القدس تلقي في العقل الخاضع لها العدالة والفطنة والشجاعة والعفة قبل سواها ثم تعدّلهُ بعد ذلك بالفضائل السبع (اي بالمواهب السبع) فتلقي فيهِ الحكمة ضد الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد الصلابة والخشية ضد الكبرياء » فالفضائل اذن افضل من المواهب

٣ وايضاً لا يُستطيع احد ان يسيء استعمال الفضائل كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك٢ب ١٨ و١٩ واما المواهب فيمكن لبعض الناس ان يسيء استعمالها فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١ ب ٣٥ « نقدم ضحية صلاتنا حتى لا ترفعنا الحكمة ولا يضلنا الفهم في جريه الدقيق ولا تشوشنا المشورة بتوفرها ولا تهورنا الشجاعة بما تولينا من الثقة ولا ينفخنا العلم بالمعرفة العارية عن المحبة ولا يجذبنا البر بميلهِ الخارج عن جادة الاستقامة ولا تلقينا الخشية بافراطها في لجة اليأس » فالفضائل اذن اشرف من مواهب الروح القدس ·

لكن يعارض ذلك ان المواهب تُعطَى نجدةً للفضائل ضد النقائص كما يظهر

من النص المورد في الاعتراض الثاني وهكذا يظهر انها تكمل ما لا تستطيع الفضائل تكميله · فالمواهب اذن افضل من الفضائل

والجواب ان يقال ان الفضائل ثلاثة اجناس فضائل لاهوتية وفضائل عقلية وفضائل خلقية كما يظهر مما مرّ في مب ٥٨ ف ٣ ومب ٦٢ ف ١ فالفضائل اللاهوتية هي التي بها يتصل العقل الانساني بالله والفضائل العقلية هي التي بها يستكمل العقل في نفسه والفضائل الخلقية هي التي بها تستكمل القوى الشوقية فتنقاد للعقل · واما مواهب الروح القدس فهي التي بها تتأهب جميع قوى النفس للخضوع للتحريك الالهي · فيظهر اذن من ذلك ان نسبة المواهب الى الفضائل اللاهوتية التي بها يتصل الانسان بالروح القدس المحرك نسبة الفضائل الخلقية الى الفضائل العقلية التي بها يستكمل العقل الذي هو محرك الفضائل الخلقية · فاذًا كما ان الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية وتدبرها كذلك الفضائل اللاهوتية تفضل مواهب الروح القدس وتدبرها ومن ثمَّ قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ ب ٢٧ « ليس يبلغ البنون السبعة (اي المواهب السبع) الى كمال العشرة ما لم يُفعَل كل ما يفعلونهُ بالايمان والرجاء والمحبة » · واما اذا قايسنا المواهب بالفضائل الأُخرى العقلية او الخلقية فالمواهب افضل من الفضائل لان المواهب تكمل قوى النفس بالنسبة الى الروح القدس المحرك والفضائل تكمل اما العقل نفسه او القوى الأُخرى بالنسبة الى العقل · وواضح ان المحرك الاعلى يجب ان يستعدَّ لهُ المتحرك بكمال اعظم فالمواهب اذن اكمل من الفضائل

· اذًا اجيب على الاول بان المحبة فضيلة لاهوتية ونحن نسلم انها افضل من المواهب

وعلى الثاني بان شيئًا يتقدم على غيره على نحوين احدهما في رتبة الكمال والشرف كما ان محبة الله متقدمة على محبة القريب والمواهب بهذا الاعتبار

متقدمة على الفضائل العقلية والخلقية ومتأخرة عن الفضائل اللاهوتية · والثاني في رتبة الكون او الاستعداد كما ان محبة القريب متقدمة على محبة الله باعتبار الفعل وبهذا الاعتبار كانت الفضائل الخلقية والعقلية متقدمة على المواهب لان الانسان متى صلحت حاله بالنسبة الى عقله استعدّ بذلك لاصلاح حاله بالنسبة الى الله.

وعلى الثالث بان الحكمة والفهم ونحوهما هي فضائل الروح القدس باعتبار تخلقها بالمحبة التي لا تفعل عبثاً كما في ١ كور ١٣ :٤ ولهذا كان لايسيء احدٌ استعمال الحكمة والفهم ونحوهما من حيث هي مواهب الروح القدس الاّ ان احداها تستعين بالأُخرى في عدم فقدان كمال المحبة وهذا ما اراده غريغوريوس

أَلمبحثُ التاسع والستونَ

في السعادات — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في السعادات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان السعادات هل هي ممايزة للمواهب والفضائل — ٢ في ثواب السعادات هل هو خاص بهذه الحيوة — ٣ في عدد السعادات — ٤ في مناسبة ما يُجعَل لها من الثواب

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان السعادات هل هي ممايزةٌ للفضائل والمواهب

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادات ليست ممايزةً للفضائل والمواهب فان اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك١ ب٤ يسند السعادات المذكورة في متى ٥ الى مواهب الروح القدس وامبروسيوس في تفسيره لوقا ك٥ يردها الى امهات الفضائل · فالسعادات اذن ليست ممايزةً للفضائل والمواهب

٢ وايضاً ليس للارادة الانسانية سوى دستورين وهما العقل والشريعة الازلية كما اسلفنا في مب١٩ ف ٣ ومب ٢١ ف١ · والفضائل تكمل الانسان بالنسبة

الى العقل والمواهب تكمله بالنسبة الى شريعة الروح القدس الازلية كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف١ و٣ وما يليها · فاذاً ليس يمكن ان يكون هناك شيء يعود الى استقامة الارادة الانسانية سوى الفضائل والمواهب · فالسعادات اذن ليست ممايزةً لها

٣ وايضاً قد جُعِلَ في جملة السعادات الوداعة والعدالة والرحمة وهذه يقال لها فضائل · فالسعادات اذن ليست ممايزةً للفضائل والمواهب

لكن يعارض ذلك انهُ قد جُعِلَ في جملة السعادات اشياء ليست فضائل ولا مواهب كالفقر والكآبة والسلام · فالسعادات اذن ممايزةٌ للفضائل والمواهب

والجواب ان يقال ان السعادة هي الغاية القصوى للحيوة الانسانية كما مرَّ في مب ٢ف٧ ومب٣ف١ ويقال لواحد انهُ ادرك الغاية بسبب رجاء ادراكه لها ولهذا قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك١ ب٩ « ان الاحداث يقال لهم سعداء بسبب الرجاء » وقال الرسول في رو ٨: ٢٤ « بالرجاء خلُصنا » ورجاء ادراك الغاية ينشأ من طريق ان الانسان يتحرك الى الغاية ويقترب منها على الوجه الملائم وهذا انما يتم بفعلٍ ما وغاية السعادة انما يتحرك اليها الانسان ويقترب منها بافعال الفضائل وخصوصاً بافعال المواهب اذا كان كلامنا على السعادة الابدية التي لا يكفي لها العقل بل يسوق اليها الروح القدس الذي نستكمل بالمواهب للانقياد له واتباعه ولهذا كانت السعادات ممايزةً للفضائل والمواهب لا باعتبار كونها ملكاتٍ مغايرة لها بل كما تمايز الافعال الملكات

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس وامبروسيوس يسندان السعادات الى المواهب والفضائل كما تُسنَد الافعال الى الملكات · والمواهب اسمى من امهات الفضائل كما مرَّ في المبحث الآنف ف٨ ولهذا فامبروسيوس في تفسيره السعادات التي وُعِد بها الجموع اسندها الى امهات الفضائل واغسطينوس في تفسيره السعادات

التي وُعِد بها في الجبل التلاميذالذين هم اكمل اسندها الى مواهب لروح القدس

وعلى الثاني بان قضية هذا الاعتراض انه لا يوجد من دون الفضائل والمواهب ملكات اخرى مقومة للسيرة الانسانية

وعلى الثالث بان المراد بالوداعة هناك فعل الحلم وكذا يقال في العدالة والرحمة على ان هذه ولو كانت فيما يظهر فضائل لكنها تسند الى المواهب لان المواهب ايضاً تكمل الانسان في كل ما تكمله فيه الفضائل كما مرَّ في المبحث الآنف ٢

الفصلُ الثاني

في ان الثواب الذي يُجعَل للسعادات هل هو خاص بهذه الحيوة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الثواب الذي يُجعَل للسعادات ليس خاصاً بهذه الحيوة لانه يقال لبعض الناس سعداء بسبب رجاء الثواب كما تقدم في الفصل الآنف . وموضوع الرجاء هو السعادة المستقبلة . فثوابها اذن خاص بالحيوة المستقبلة

٢ وايضاً في لو ٦ : ٢٥ تُذكَر بعض العقابات على سبيل المقابلة للسعادة حيث قيل « الويل لكم ايها المُشبَعون فانكم ستجوعون الويل لكم ايها الضاحكون الآن فانكم ستنوحون وتبكون » وهذه العقابات لا تراد في هذه الحيوة اذ كثيراً ما يعدو الناس العقاب في هذه الحيوة كقوله في ايوب ٢١ : ١٣ « يقطعون ايامهم في الرغد » فاذاً كذلك ثواب السعادات غير مختص بهذه الحيوة

٣ وايضاً ان ملكوت السماوات الذي يُجعَل ثواباً للفقر سعادة سماوية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٩ . والشبع التام لا يكون الا في الحيوة المستقبلة كقوله في مز ١٦ : ١٥ « ساشبع عند ما يتجلى مجدك » وايضاً فمعاينة الله واعلان البنوة الالهية من شأن الحيوة المستقبلة كقوله في ١ يو٣ : ٢ « نحن الان ابناء الله ولم يتبين بعد ماذا سنكون غير انا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لانا

سنعاينه كما هو » فاذًا تلك الثوابات خاصة بالحيوة المستقبلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ا ب ٤ «ان هذه الامور يمكن ان تتم في هذه الحيوة كما نعتقد انها تمت في الرسل لان تلك الاستحالة الكلية الى صورة ملكية الموعودة بعد هذه الحيوة لا يمكن التعبير عنها بالكلام »

والجواب ان يقال ان شراح الكتاب المقدس اختلفوا في الكلام على هذه الانواع من الثواب فمنهم من خصها كلها بالسعادة المستقبلة كامبروسيوس في تفسير لوقا ك ٥ واوغسطينوس خصها بالحيوة الحاضرة وفم الذهب في خط ١٥ في متى خص بعضها بالحيوة المستقبلة وبعضها بالحيوة الحاضرة · ولبيان ذلك يجب ان يُعتبَر ان رجاء السعادة المستقبلة يمكن ان يحصل عندنا لامرين اولاً بسبب الاستعداد او التاهب للسعادة المستقبلة وهذا يحصل بطريق الاستحقاق وثانياً بابتدائها في الرجال القديسين في هذه الحيوة ايضاً على وجهٍ غير كاملٍ فان رجاء إثمار الشجرة عند ما تكتسي اوراقها الخضراء يحصل على خلاف ما يحصل عند ما تاخذ اوائل الاثمار بالظهور · فاذًا ما يذكر في السعادات بمنزلة استحقاق فهو استعداد او تاهب للسعادة الكاملة او المبتدئة وما يجعل فيها بمنزلة ثواب يجوز ان يكون اما نفس السعادة الكاملة فيكون خاصاً بالحيوة المستقبلة واما ابتداء السعادة كما في الرجال الكاملين فيكون خاصاً بالحيوة الحاضرة لان من ياخذ بالتقدم في افعال الفضائل والمواهب يمكن ان يُرجَى منه البلوغ الى كمال الطريق او كمال الوطن

اذًا اجيب على الاول بان الرجاء يتعلق بالسعادة المستقبلة على انها الغاية القصوى ويجوز ايضاً ان يتعلق بنصرة النعمة على انها موّدية الى الغاية كقوله في مز ٢٧ : ٧ « في الله جعل قلبي رجاءهُ فنُصِرتُ »

وعلى الثاني بان الاشرار وان لم ينلهم احياناً في هذه الحيوة عقوبات زمنية الا انه ينلهم عقوبات روحية ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « امرت ايها الرب وهو الحق ان تكون النفس المتسفة جادة الترتيب عقاباً لذاتها» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ عن الاشرار « يتولى نفسهم التنازع فهذا الجزء يجذبها الى هنا وذاك يجذبها الى هنالك » الى ان قال في النهاية « اذا كانت حال الاشرار على هذا القدر من الشقاء وجب الهرب من الشر بغاية الجهد » وبعكس ذلك الاخيار فانهم وان لم يفوزوا احياناً في هذه الحيوة بالثواب الجسماني فلا يفوتهم اصلاً الثواب الروحاني حتى في هذه الحيوة كقوله في متى ١٩ : ٢٩ وفي مرقس ١٠ : ٣٠ «تاخذون مئة ضعف في هذا الدهر ايضاً»

وعلى الثالث بان تلك الانواع من الثواب تتم في الحيوة المستقبلة على وجه الكمال ولكنها تبتدىء على نحوٍ ما في هذه الحيوة ايضاً · اذ يجوز ان يكون المراد بملكوت السماوات ابتداء الحكمة الكاملة من حيث ان الروح يبتدىء ان يملك فيهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره · وامتلاك الارض ايضاً عبارة عن صلاح عاطفة النفس المطمئنة بشوقها في ثبات الميراث الدائم المعبر عنهُ بالارض · واما تعزيتهم في هذه الحيوة فبمشاركتهم في الروح القدس الذي يقال له بارقليط اي المعزي · ثم هم يُشبَعون في هذه الحيوة من ذلك الطعام الذي قال عنهُ الرب في يو ٤ : ٣٤ « طعامي ان اعمل مشيئة ابي » ثم ان الناس تنالهم في هذه الحيوة رحمة الله · وفي هذه الحيوة ايضاً يمكن معاينة الله على نحوٍ ما بالعين المجلوّة بموهبة الفهم · وكذا الذين يسكّنون في هذه الحيوة حركاتهم ويقتربون من شبه الله يقال لهم ابناء الله — غير ان هذه الاشياء ستكون في الوطن على وجهٍ اكمل

الفصلُ الثالث

في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما ورد من عدد السعادات غير صحيح لان السعادات تُسنَد الى المواهب كما مرَّ في ف ١ · وبعض المواهب يرجع الى الحيوة النظرية وهو الحكمة والفهم وليس يُجعَل شيءٌ من السعادات في فعل النظر بل تُجعل كلها فيما يرجع الى الحيوة العملية · فاذاً ليس عدد السعادات وافياً

٢ وايضاً ان الحيوة العملية ليس يرجع اليها المواهب المنفّذة فقط بل بعض المواهب المدبرة ايضاً كالعلم والمشورة · ولم يُجعَل بين السعادات ما يظهر انهُ يرجع قصداً الى فعل العلم او المشورة · فاذاً ليس عدد السعادات وافياً

٣ وايضاً ان الخشية جُعِلَت من بين المواهب المُنفِذَة في الحيوة العاملة مختصةً بالفقر والبر يظهر انهُ مختصٌ بسعادة الرحمة · ولم يُجعَل شيءٌ مختصاً قصداً بالشجاعة فاذاً ليس عدد السعادات وافياً

٤ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس ذكر سعاداتٍ اخرى كثيرة ففي ايوب ٥: ١٧ « طوبى للانسان الذي يؤاخذهُ الرب » وفي مز ١: ١ « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين » وفي ام ٣: ١٣ « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة » فاذاً ليس عدد السعادات وافياً

لكن يعارض ذلك ان عددها فوق الحاجة فان مواهب الروح القدس سبعٌ وقد جُعِلَت السعادات ثماني

٢ وايضاً ان لوقا جعل السعادات اربعاً فقط فاذاً جعل متى لها سبعاً او ثماني فوق الحاجة

والجواب ان يقال ان عدد هذه السعادات في غاية الصواب ولبيان ذلك يجب ان يُعلَم ان بعضاً جعلوا السعادات ثلاثاً فمنهم من جعل السعادة في الحيوة

الشهوانية ومنهم من جعلها في الحيوة العملية ومنهم من جعلها في الحيوة النظرية·
ولهذه السعادات الثلاث نسبة مختلفة الى السعادة المستقبلة التي برجائها يقال
لنا هنا سعداء فان السعادة الشهوانية لكونها كاذبة ومنافية للعقل فهي مانع يحول
دون السعادة المستقبلة وسعادة الحيوة العملية موهبة للسعادة المستقبلة والسعادة
النظرية اذا كانت كاملة فهي عين السعادة المستقبلة بالذات واذا كانت ناقصة
فهي ابتداء لها · ولذلك اثبت الرب اولاً بعض السعادات التي كأنها مزيلة
المانع الذي من جهة السعادة الشهوانية فان الحيوة الشهوانية قائمة بامرين احدها
وفرة الخيرات الخارجية من الثروة او الجاه وهذه يرغب عنها الانسان بالفضيلة
بحيث يستعملها على وجهٍ معتدل وبالموهبة على وجهٍ اسمى اي بحيث يحتقرها
بالكلية · ولذلك أُثبتت السعادة الأُولى بقوله « طوبى للمساكين بالروح » وهذا
يحتمل ان يكون المراد بهِ احتقار الغنى او احتقار الجاه مما يتم بالتواضع — والثاني
اتباع انفعالات الغضبية او الشهوانية فاتباع انفعالات الغضبية يجتنبهُ الانسان
بالفضيلة بحيث لا يفرط فيه بل يتبع فيهِ قاعدة العقل وبالموهبة على وجهٍ اسمى اي بحيث
يتعرى منها بالكلية بحسب الارادة الالهية ولذلك أُثبتت السعادة الثانية بقوله
«طوبى للودعاء» · واتباع انفعالات الشهوانية يجتنبهُ الانسان بالفضيلة باستعماله هذه
الانفعالات على وجه الاعتدال وبالموهبة باطراحه اياها بالكلية اذا مست الحاجة الى
ذلك بل بالبكاء الاختياري اذا اقتضتهُ الحال ولذلك اثبتت السعادة الثالثة بقوله
« طوبى للحزان — واما الحيوة العملية فقائمة على الخصوص في ما نبذله للقريب
اما على سبيل قضاء الواجب او على سبيل الاصطناع فالاول تؤهبنا له الفضيلة
حتى لا نأبى بذل ما يجب للقريب وهذا يرجع الى العدالة واما الموهبة فانها
تبعثنا عليه مع رغبة اشد بحيث نقضي افعال العدالة بشوقٍ حارٍ كما ان الجائع
والعطشان يتوق الى الطعام او الشراب بشوقٍ حارٍ ولذلك أُثبتت السعادة

الرابعة بقوله « طوبى للجياع والعطاش الى البر » واما التبرع بالعطاء فالفضيلة تولينا فيه الكمال حتى نبذل عطاءنا لمن يقضي العقل بوجوب بذله له كمن ينتسب الينا بصداقةٍ او بامرٍ آخر وهذا يرجع الى فضيلة السخاء · واما الموهبة فتلاحظ الحاجة فقط لوجه الله في من تصطنعهم وعلى ذلك قوله في لو ١٤ : ١٢ و١٣ « اذا صنعتَ غداء او عشاء فلا تدع احباءك واخوانك ···· لكن ادعُ المساكين والجُدْعَ » الآية وهذه هي الرحمة بعينها ولهذا اثبتت السعادة الخامسة بقوله « طوبى للرحماء » واما ما يرجع الى الحيوة النظرية فهو اما السعادة الغائية او ابتداء لها ولذلك لم يُجعَل في السعادات بمثابة استحقاق بل بمثابة ثواب· وانما يُجعَل بمثابة استحقاق آثار الحيوة العملية التي يتاهب بها الانسان للحيوة النظرية · وأثر الحيوة العملية باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان في نفسه هو نقاوة القلب اي ان لايكون عقل الانسان مقيداً بالانفعالات ولذلك أُثبتت السعادة السادسة بقوله « طوبى للانقياء القلوب » واما باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان بالقياس الى القريب فأثر الحيوة العملية هو السلام كقوله في اش ٣٢ : ١٧ « عمل العدل السلام » ولذلك أُثبتت السعادة السابعة بقوله « طوبى لفاعلي السلام »

اذاً اجيب على الاول بان افعال المواهب المختصة بالحيوة العملية تبدو في الاستحقاق واما افعال المواهب المختصة بالحيوة النظرية فتبدو في الثواب لما تقدم في جرم الفصل فان رؤْية الله تحاذي موهبة الفهم والتشبه بالله بنوعٍ من التبني يرجع الى موهبة الحكمة

وعلى الثاني بان ما يختص بالحيوة العملية لاتُلتَمس فيهِ المعرفة لذاتها بل لاجل العمل كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ١١ ولذلك لما كانت السعادة تتضمن معنى الغاية والمُنتهى لم تُجعَل في جملة السعادات افعال المواهب المدبرة

في الحيوة العملية اي الافعال الصادرة عن هذه المواهب مباشرة كالاشارة التي هي فعل المشورة والحكم الذي هو فعل العلم ولكن يُسنَد اليها بالأحرى الافعال العملية التي يتعلق بها تدبيرها كما يُسنَد البكاء الى العلم والرحمة الى المشورة

وعلى الثالث بان اسناد السعادات الى المواهب يجوز ان يُعتبَر فيه امران احدهما مناسبة الموضوع وبهذا الاعتبار يجوز اسناد السعادات الخمس الاولى كلها الى العلم والمشورة باعتبار كونهما مدبرين ولكنها تتوزع بين المواهب المنفذة فيُجعَل الجوع والعطش اللذان الى البر والرحمة ايضاً الى موهبة البر التي تكمل الانسان في ما هو بالقياس الى الغير وتُجعَل الوداعة الى الشجاعة فقد قال امبروسيوس في تفسير لوقا ك ٥ « من شأن الشجاعة قهر الغضب وكظم الغيظ » لان الشجاعة تتعلق بانفعالات الغضبية · ويُجعَل الفقر والبكاء الى موهبة الخشية التي بها يتجافى الانسان عن الشهوات وملاذ العالم · والثاني اسباب السعادات وبهذا الاعتبار يختلف اسنادها الى المواهب باعتبار بعض هذه الاسباب فان الوداعة يبعث عليها خصوصاً احترام الله الذي يرجع الى البر والبكاء يبعث عليه خصوصاً العلم الذي به يعرف الانسان نقائصه ونقص الامور العالمية كقوله في جا ١ : ١٨ « من ازداد علماً فقد ازداد المًا » والجوع الى اعمال البر يبعث عليه خصوصاً شجاعة القلب والرحمة يبعث عليها خصوصاً مشورة الله كقوله في دا ٤ : ٢٤ «لتحسن مشورتي لدى الملك وافتدِ خطاياك بالصدقات وآثامك بالرحمة للبائسين» وعلى هذه الطريقة من اسناد السعادات الى المواهب قد مشى اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤

وعلى الرابع بان جميع ما ورد في الكتاب المقدس من السعادات يجب رده الى هذه اما باعتبار الاستحقاق او باعتبار الثواب اذ لابد ان ترجع كلها على نحوٍ ما اما الى الحيوة العملية او الى الحيوة النظرية فقوله « طوبى للرجل الذي يؤاخذه

الرب » يرجع الى سعادة البكاء وقوله « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين » يرجع الى نقاوة القلب وقوله « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة » يرجع الى ثواب السعادة السابعة · وقس على ذلك سائر ما يمكن ايراده

وعلى الخامس بان السعادة الثامنة انما هي تقريرٌ وايضاحٌ لجميع السعادات المتقدمة لان تمكن الانسان في مسكة الروح والوداعة وسائر ما يليهما يجعله ان لايعدل عن هذه الخيرات بسبب اضطهادٍ ما ومن ثم فالسعادة الثامنة ترجع على نحوٍ ما الى السعادات السبع السابقة

وعلى السادس بان لوقا ذكر ان كلام الرب كان موجهاً الى الجموع ولذلك اورد السعادات على حسب ما يلائم قابلية الجموع الذين لم يعرفوا الا السعادة الشهوانية والزمنية والارضية فاراد الرب بذكر السعادات الاربع ان ينفي الامور الاربعة التي يظهر انها راجعة الى السعادة المتقدم ذكرها واولها وفرة الخيرات الخارجية فنفاه بقوله « طوبى لكم ايها المساكين » والثاني ما يستلذه الانسان من جهة البدن من الطعام والشراب ونحو ذلك فنفاه بقوله ثانياً «طوبى لكم ايها الجياع » والثالث ما يستلذه الانسان من جهة فرج القلب فنفاه بقوله ثالثاً « طوبى لكم ايها الباكون الآن » والرابع رضى الناس الظاهر فنفاه بقوله رابعاً « طوبى لكم اذا ابغضكم الناس » وقد قال امبروسيوس في الموضع المتقدم ذكره « الفقر يرجع الى العفة التي لا تطلب اللذات المحرمة · والجوع يرجع الى العدالة لان من يجوع يشفق ومتى اشفق يسخو · والبكاء يرجع الى الفطنة التي من شأنها ان تبكي على الامور الزائلة · وتحمّل بغض الناس يرجع الى الشجاعة»

الفصلُ الرابعُ
في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو مناسبٌ

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما ذكر من انواع الثواب غير مناسب

لان ملكوت السماوات الذي هو الحيوة الخالدة يشتمل على جميع الخيرات · فاذًا متى حصل ملكوت السماوات فلا يجب اثبات ثواب آخر

٢ وايضاً ان ملكوت السماوات جُعل ثوابًا في السعادة الأُولى والثامنة فاذًا كذلك كان يجب جعله في جميع السعادات

٣ وايضاً ان السعادات مذكورة بطريقة الارتقاء كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك١ ب ٤ وانواع الثواب يظهر انها مذكورة بطريقة الانحطاط لان امتلاك الارض ادنى من ملكوت السماوات · فاذًا ليست انواع الثواب مذكورة على وجهٍ مناسب

لكن يعارض ذلك نفس كلام الرب الذي وعد بهذه الانواع من الثواب

والجواب ان يقال اذا اعتبرت اقسام السعادات الثلاثة المذكورة في الفصل الآنف علم ان هذه الانواع من الثواب مذكورة بغاية المناسبة فالسعادات الثلاث الاولى يراد بها صرف الانسان عما تقوم به السعادة الشهوانية التي يتوق اليها الانسان ملتمساً ما يشتهيه بالطبع لا حيث يجب التماسه اي في الله بل في الاشياء الزمانية والفانية ولذلك جُعل ثواب هذه السعادات باعتبار ما يلتمسه بعض الناس في السعادة الارضية فان الناس يلتمسون في الاشياء الخارجة اي في الغنى والجاه ترفعاً وسعةً وكلاهما يحصل في ملكوت السماوات الذي به يدرك الانسان في الله رفعة الشأن ووفرة الخيرات ومن ثمه وعد الرب المساكين بالروح ملكوت السماوات — واهل الشراسة والغضاب من الناس يلتمسون بالخصومات والحروب الأمن لانفسهم بقتل اعدائهم ولذلك وعد الرب الودعاء امتلاك ارض الاحياء مع الامن والطمأنينة واراد بذلك ثبات الخيرات الخالدة — والناس يلتمسون في الشهوات وملاذ الدنيا الحصول على التعزية ضد مشاق الحيوة الحاضرة ولذلك وعد الرب الحزان التعزية — واما السعادتان الاخريان فمرجعها

الى افعال السعادة العميلة وهي افعال الفضائل التي بها يتوجه الانسان نحو القريب وهذه الافعال لايقبل عليها بعض الناس لحبهم المفرط لخير انفسهم ولذلك جعل الرب لهاتين السعادتين ذلك الثواب الذي لاجله يعرض الناس عن تلك الافعال فان بعض الناس يعرضون عن افعال العدالة فلا يوفون بما يجب للغير بل بالاحرى يسلبون ما للغير حتى يمتلئوا من الخيرات الزمنية ولذلك وعد الرب الجياع الى البر والعدل الشبع · وبعضهم ايضاً يعرضون عن افعال الرحمة لئلا يتدخلوا في بلايا الغير ولهذا وعد الرب الرحماء الرحمة التي بها ينجون من كل بلية — واما السعادتان الاخيرتان فمرجعهما الى السعادة النظرية ولذلك جعل ثوابهما بحسب ملاءمة ما يُجعل في الاستحقاق من الاستعداد فان نقاوة العين تؤهب لجلاء الإبصار· ولذلك وُعد الانقياء القلوب الرؤية الالهية · والقاء الانسان السلام في نفسه او بين آخرين يؤذن بكونه مقتدياً بالله الذي هو اله الاتحاد والسلام ولذلك جعل ثوابه مجد البنوة الالهية القائمة بالاتصال التام بالله بالحكمة المكتملة

اذاً اجيب على الاول بان جميع هذه الانواع من الثواب واحدٌ في الحقيقة وهي السعادة الخالدة التي لايدركها العقل الانساني كما قال فم الذهب في خط ١٥ على متى ولذلك وجب ان توصف لنا بصورة خيرات مختلفة معلومة لدينا مع رعاية المناسبة للاستحقاقات التي يثاب عليها

وعلى الثاني بانه لما كانت السعادة الثامنة تقريراً لجميع السعادات وجب ان يُخَص بها ما لجميعها من انواع الثواب ولذلك عاد الرب في ذكرها الى الاول حتى يُعلَم بالتالي ان جميع انواع الثواب ترجع اليها — او يقال ان المساكين بالروح وُعِدوا ملكوت السماوات باعتبار مجد النفس واما المضطهَدون في الجسد فوُعِدوا ذلك باعتبار مجد الجسد على ما قال امبروسيوس في تفسير لوقا ك ٥

وعلى الثالث بان انواع الثواب ايضاً تتفاضل بينها على وجه التبادل لان امتلاك ارض ملكوت السماوات اعظم من مطلق الحصول عليها فكم من امورٍ نحصل عليها ولا نمتلكها على وجه ثابت وبطمأنينة نفس . والتعزية ايضاً في ملكوت السماوات اعظم من الحصول عليه ومن امتلاكه فكم من امورٍ يقارن امتلاكنا لها الالم . والشبع ايضاً افضل من مطلق التعزية لانه يتضمن وفرة التعزية . والرحمة ايضاً افضل من الشبع لان الانسان يحصل له بها اكثر مما استحق او مما اشتهى . وافضل من ذلك ايضاً رؤية الله كافضلية من ليس يأكل فقط في بلاط الملك بل يرى وجه الملك ايضاً وانما ينال اعلى مقام في بيت الملك ابنه

أَلبحثُ المتمّم سبعين

في ثمار الروح القدس — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الثمار والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان ثمار الروح القدس هل هي افعالٌ — ٢ هل هي مغايرة للسعادات — ٣ في عددها — ٤ في مقابلتها لاعمال الجسد

الفصلُ الأوَّلُ

في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ٥ هل هي افعالٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالتهِ الى اهل غلاطية ٥ ليست افعالاً لان ما لهُ ثمرة اخرى لا يجب ان يقال له ثمرة للزوم التسلسل . ولافعالنا ثمرةٌ ففي حك ٣: ١٥ « ان ثمرة الاتعاب الصالحة مجيدة » وفي يو ٤: ٣٦ « الذي يحصد يأخذ الاجرة ويجمع ثمراً للحيوة الابدية» فافعالنا اذن لا يقال لها ثمارٌ

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ « نتنعم بالمدارك

التي تلتذ الارادة بها لذاتها فتقر فيها » وارادتنا لا يجب ان تقر في افعالنا لذاتها. فلا يجب اذن اطلاق الثمار على افعالنا

٣ وايضاً قد ذكر الرسول في جملة ثمار الروح القدس بعض الفضائل وهي المحبة والوداعة والايمان والعفاف. والفضائل ليست افعالاً بل ملكات كما مرَّ في مب ٥٥ ف ١ . فالثمار اذن ليست افعالاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢: ٣٣ « من الثمرة تعرف الشجرة » اي ان الانسان يُعرَف من اعماله كما فسَّر ذلك القديسون . فالافعال الانسانية اذن يقال لها ثمار

والجواب ان يقال ان لفظ الثمرة مستعارٌ من الجسمانيات للروحانيات وهو يطلق في الجسمانيات على ما تنتجهُ الشجرة اذا أدرك وطاب ويجوز ان تقال الثمرة بالقياس الى امرين اي الى الشجرة المنتجة لها والى الانسان الذي يجنيها وعلى هذا يجوز ان تقال الثمرة في الروحانيات على نحوين فيقال ثمرة الانسان لما يصدر عنه تشبيهاً له بالشجرة ويقال ايضاً ثمرة الانسان لما يجنيهِ الانسان. على انه ليس كل ما يجنيه الانسان يتضمن حقيقة الثمرة بل ما كان من ذلك آخرًا وطيباً فهناك الفج والشجرة اللذان لا يقال لهما ثمر بل انما يقال ثمرٌ لما هو آخرٌ اسيے لما يقصد الانسان ان يحصل عليهِ من الفج والشجرة وعلى هذا يقال ثمر الانسان لغاية الانسان القصوى التي يجب ان يتمتع بها — وان قيل ثمرة الانسان لما يصدر عن الانسان قيل لافعال الانسان ثمارٌ لان الفعل فعلٌ ثانٍ للفاعل وهو لذيذٌ اذا كان ملائمًا للفاعل . فاذًا اذا كان فعل الانسان صادراً عنه بقوة عقلهِ قيل انه ثمر العقل واذا كان صادراً عنهُ بقوة اعلى اي بقوة الروح القدس قيل له ثمرة الروح القدس كانما هو ثمرة زرع الهيّ ففي ١ يو ٣: ٩ « كل من هو مولودٌ من الله لا يعمل خطيئة لان زرعه ثابت فيهِ »

اذًا اجيب على الاول بانهُ لما كانت الثمرة تتضمن على نحوٍ ما حقيقة الأخير والغاية لم يمتنع ان يكون لثمرةٍ ثمرةٌ اخرى كما قد تتوجه غاية نحو غايةٍ اخرى وعليهِ فافعالنا من حيث هي معلولاتٌ للروح القدس العامل فينا تتضمن حقيقة الثمرة واما من حيث هي متوجهة الى غاية الحيوة الخالدة فهي تتضمن بالاحرى حقيقة الازهار وعليه قوله في سي ٢٣:٢٤ « ازهاري ثمار مجدٍ وصلاحٍ »

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الارادة تلتذ بشيء لذاتهِ يحتمل معنيين الأول ان تكون اللام في لذاتهِ دالةً على العلة الغائية وعلى هذا لا يلتذ احدٌ بشيء لذاتهِ الا بالغاية القصوى والثاني ان تكون اللام دالة على العلة الصورية وعلى هذا كل ما هو لذيذٌ في صورته يُلتَذ بهِ لذاتهِ كما هو ظاهرٌ في المريض فانه يلتذ بالصحة لذاتها على انها الغاية ويلتذ بالدواء اللذيذ الطعم لا على انه الغاية بل على ان له طعماً لذيذاً ويلتذ بالدواء الكريهِ لا لذاته بل لغيره — وعلى هذا ينبغي ان يقال ان الانسان يجب ان يكون التذاذه بالله لذاته على انه الغاية القصوى وبافعال الفضيلة لا لاجل الغاية بل لما تتضمنه من الصلاح الذي يستلذهُ الفضلاء ومن ثَمَّ قال امبروسيوس ان افعال الفضائل يقال لها ثمار «لانها تنعش اصحابها بلذةٍ مقدسة مُخلَصة »

وعلى الثالث بانهُ قد تُطلَق احياناً اسماء الفضائل ويراد بها افعالها كقول اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا « الايمان ان نصدّق بما لا نراه » وقوله في التعليم المسيحي ك٣ ب١٠ « المحبة تحرك النفس الى حب الله والقريب » وعلى هذا النحو تؤخذ اسماء الفضائل في ذكر الثمار

الفصلُ الثاني

في ان الثمار هل هي مغايرة للسعادات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الثمار ليست مغايرة للسعادات لان السعادات

تُعلَّق على المواهب كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ · والمواهب تكمل الانسان باعتبار تحركه من الروح القدس · فالسعادات اذن هي ثمار الروح القدس

٢ وايضاً ان نسبة ثمار الحيوة الحاضرة الى سعادات الحيوة الحاضرة الحاصلة في الرجاء كنسبة ثمار الحيوة الابدية الى السعادة المستقبلة الحاصلة حقيقةً في الخارج · وثمرة الحيوة الابدية هي نفس السعادة المستقبلة · فاذاً ثمار الحيوة الحاضرة هي نفس السعادات

٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً آخراً ولذيذاً وهذا يرجع الى حقيقة السعادة كما مرَّ في مب ٣ف ١ ومب ٤ف ١ · فاذاً حقيقة الثمرة هي نفس حقيقة السعادة فلا تجب التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة الانواع مختلفة بينها ايضاً · والثمار والسعادات تنقسم الى اقسام مختلفة كما يظهر من تعداد كلٍّ منهما · فالثمار اذن مغايرةٌ للسعادات

والجواب ان يقال ان حقيقة السعادة تقتضي اكثر مما تقتضيه حقيقة الثمرة اذ يكفي لحقيقة الثمرة ان تكون شيئاً متضمناً حقيقة الآخر واللذيذ اما حقيقة السعادة فتقتضي فوق ذلك ايضاً ان تكون شيئاً كاملاً وسامياً وعلى هذا فجميع السعادات ثمارٌ ولا يُعكَس لان الثمار هي كل ما يلتذ به الانسان من افعال الفضائل واما السعادات فليست الا الافعال الكاملة التي باعتبار كمالها تُسنَد الى المواهب بأَولى من اسنادها الى الفضائل كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١

اذاً اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض كون السعادات ثماراً لا كون جميع الثمار سعادات

وعلى الثاني بان ثمرة الحيوة الابدية اخيرة وكاملة بالاطلاق ولذلك لا تفترق في شيء عن السعادة المستقبلة واما ثمار الحيوة الحاضرة فليست اخيرةً وكاملةً

بالاطلاق ولذلك لم تكن جميع الثمار سعادات

وعلى الثالث بان حقيقة السعادة تتضمن اكثر مما تتضمنهُ حقيقة الثمرة كما تقدم في جرم الفصل

ألفصلُ الثالثُ

في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيحٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان جعل الرسول الثمار اثنتي عشرة في رسالته الى اهل غلاطية ٥ غير صوابٍ فقد قال في موضع آخر ان للحيوة الحاضرة ثمرةً واحدةً فقط كقوله في رو٦: ٢٢ « لكم ثمرتكم للقداسة » وقد قيل في اش ٢٧: ٩ « الثمرة كل الثمرة محو الخطيئة » فاذاً ليس يجب ان يُجعَل هناك اثنتا عشرة ثمرة

٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يحصل عن الزرع الروحاني كما مرَّ في ف١ ٠ والرب جعل في متى ١٣: ٢٣ ثمار الارض الجيدة الناشئة عن الزرع الروحاني ثلاثاً اي مئة وستين وثلاثين ٠ فاذاً لا يجب جعل الثمار اثنتي عشرة

٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً اخيراً ولذيذاً وليست جميع الثمار التي ذكرها الرسول كذلك فان الصبر والاناة يكونان في ما يظهر في الاشياء المؤلمة والايمان لا يتضمن حقيقة الاخير بل بالحري حقيقة الاساس الاول ٠ فذكرها اذن بين الثمار عبثٌ

لكن يعارض ذلك ان ما اوردهُ الرسول من عدد الثمار قاصرٌ وغير وافٍ فقد مرَّ في الفصل الآنف انهُ يجوز اطلاق الثمار على جميع السعادات ٠ وهي ليست مذكورةً كلها هنا ٠ وايضاً فلم يذكَر هنا شيءٌ خاصٌ بفعل الحكمة وبفضائل اخرى كثيرة ٠ فيظهر اذن ان عدد الثمار المذكورة غير وافٍ

والجواب ان يقال ان عدد الثمار الاثنتي عشرة التي ذكرها الرسول مطابق

للصواب ويجوز ان تكون هي المرادة من الثمار الاثني عشرة الواردة في قوله في رؤ ٢٢ : ٢ « وعلى جانبي النهر شجرة الحياة تثمر اثنتي عشرة ثمرة » ولما كانت الثمرة تطلق على ما يصدر عن مبدإٍ باعتبار كونه زرعاً او اصلاً وجب اعتبار تفصيل هذه الثمار بحسب اختلاف صدور الروح القدس الينا وهذا الصدور يُعتبر اولاً بحسب حال عقل الانسان في نفسه وثانياً بحسب نسبته الى ما يشابهه وثالثاً بحسب نسبته الى ما دونه — اما حاله في نفسه فانما تكون صالحة متى حسنت نسبته الى الخير والى الشر ونسبته الأولى الى الخير انما تكون بالحب الذي هو اول جميع العواطف واصلها كما اسلفنا في مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ومب ٤١ ف٢ ولذلك جعلت المحبة الأولى بين ثمار الروح لان الروح القدس يُمنح فيها على وجهٍ مخصوصٍ من حيث هي شبهه لكونه هو ايضاً محبة ومن ثمه قيل في رو ٥ : ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » — والمحبة يلزم عنها الفرح بالضرورة لان كل محبٍّ يفرح بوصال محبوبه . والله الذي تحبه المحبة حاضرٌ دائماً لديها كقوله في ١ يو ٤ : ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيهِ » ومن ثم جُعل الفرح تالياً للمحبة — وكمال الفرح هو السلام باعتبار امرين اولاً باعتبار الراحة من البلابل الخارجة اذ لا يستطيع ان يفرح بالخير المحبوب فرحاً كاملاً من يكدره غيره في حال تمتعه بهِ . وايضاً من اطمأن قلبه في شيءٍ اطمئناناً كاملاً فلا يستطيع شيءٌ ان يعكر صفا اطمئنانه لانه يعتبر الاشياء الأُخر كلا شيء . وعليه قوله في مز ١١٨ : ١٦٥ « الذين يحبون شريعتك لهم سلام جزيل وما لهم من معثرةٍ » اي لا يقلقون من الخارج فيمتنعوا عن التمتع بالله . وثانياً باعتبار اخماد الشوق المضطرم اذ ليس يفرح بشيءٍ فرحاً كاملاً من لا يكفي له ما يفرح بهِ والسلام يتضمن كلا الامرين اي عدم الاضطراب من الخارج وسكون اشواقنا في واحدٍ

ولذلك جُعِل السلام بعد المحبة والفرح — اما نسبة العقل الى الشر فتحسن باعتبار امرين احدهما ان لا يضطرب العقل بقرب حدوث الشرور وهذا الى الصبر والثاني ان لا يضطرب بتأخر حصول الخيرات وهذا الى الاناة لان «الخلو من الخير يتضمن حقيقة الشر» كما في الخلقيات لك ٥ ب٣

اما نسبة عقل الانسان الى ما يشبهه اي القريب فانها تحسن اولاً باعتبار ارادة الاحسان وهذا الى الصلاح وثانياً باعتبار الاحسان بالفعل وهذا الى اللطف اذ انما يوصف باللطف من تضطرم فيهم نار الحب الصالحة فتبعثهم على الاحسان الى القريب وثالثاً باعتبار احتمال المكاره المنزلة من القريب بصبرٍ وهذا الى الوداعة التي تكظم الغيظ ورابعاً باعتبار اننا لا ننزل بالقريب ضرراً لا بالغضب ولا بالمكر او الخداع وهذا الى الايمان اذا اريد بهِ الامانة اما اذا اريد به التصديق بالله فالانسان يتوجه بهِ الى ما فوقه اي انه يخضع بهِ لله عقله وجميع ما يختص بهِ. اما نسبة الانسان الى ما دونه فتحسن اولاً باعتبار الافعال الخارجة بالحشمة التي تحفظ الاعتدال في جميع الاقوال والافعال وباعتبار الشهوات الداخلة بالعفاف والطهارة سواءٌ كان الفرق بين هذين ان الطهارة ترد الانسان عن المحرمات والعفاف يصرفه عن المباحات ايضاً او ان العفيف ينفعل بالشهوات ولا ينقاد لها والطاهر لا ينفعل ولا ينقاد

اذاً اجيب على الاول بان التقديس يحصل بجميع الفضائل وبها ايضاً تمحى الخطايا وعليه فانما ذكرت الثمرة هناك بصيغة المفرد باعتبار وحدة الجنس الذي ينقسم الى انواع كثيرة يقال باعتبارها ثمارٌ كثيرة

وعلى الثاني بان ثمار المئة والستين والثلاثين لا تختلف باختلاف انواع افعال الفضائل بل باختلاف درجات الكمال حتى في الفضيلة الواحدة كما يقال ان المراد بثمر الثلاثين عفاف المتزوج وبثمر الستين عفاف الارمل وبثمر المئة

عفاف البتول · وقد فسر القديسون هذه الثمار الثلاث الانجيلية على انحاء اخرى باعتبار ثلاث درجاتٍ من الفضيلة وانما جعل للفضيلة درجاتٌ ثلاث لان كمال كل شيء يُعتبر بحسب الاول والوسط والآخر

وعلى الثالث بان عدم الاضطراب في المكاره يتضمن حقيقة اللذيذ—والايمان ايضاً اذا اعتُبر من حيث هو اساسٌ يتضمن شيئاً من حقيقة الاخير واللذيذ باعتبار ما فيه من اليقين وعليه قول الشارح « الايمان اي اليقين المتعلق بما لا يُرى »

وعلى الرابع بان « الرسول لم يذكر ذلك بياناً لكميتها (اي كمية اعمال الجسد او ثمار الروح) بل ليبين في اي جنسٍ يجب اجتناب تلك واتباع هذه » كما قال اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية وعليه كان ممكناً ان يُذكر من الثمار عددٌ اكثر او اقل ايضاً — ومع ذلك فجميع افعال المواهب والفضائل يمكن ان تُردّ الى هذه بوجهٍ من المناسبة من حيث ان جميع المواهب والفضائل يجب ان تكسب العقل حالاً من الاحوال التي تقدمت في جرم الفصل وعلى هذا فافعال الحكمة وجميع المواهب الباعثة على الخير ترجع الى المحبة والفرح والسلام · ولكنه انما خص بالذكر هذه دون سواها لان ما ذكره هنا ادلُّ على التمتع بالخيرات او دفع الشرور وهذا يرجع في ما يظهر الى حقيقة الثمرة

الفصلُ الرابعُ

في ان ثمار الروح القدس هل هي مضادةٌ لاعمال الجسد

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الثمار ليست مضادةً لاعمال الجسد التي ذكرها الرسول في غلا ٥ لان المتضادات يضمها جنسٌ واحد · واعمال الجسد لا يقال لها ثمار · فاذاً ليست ثمار الروح مضادةً لها

٢ وايضاً الواحد يضاده واحد · وقد ذكر الرسول من اعمال الجسد اكثر

مما ذكر من ثمار الروح · فاذاً ليست ثمار الروح واعمال الجسد متضادة

٣ وايضاً قد ذكر في اول ثمار الروح المحبة والفرح والسلام التي لا يحاذيها ما يُذكر اولاً من اعمال الجسد وهو الزنى والنجاسة والعهر · فاذاً ليست ثمار الروح مضادةً لاعمال الجسد

لكن يعارض ذلك قول الرسول هناك « الجسد يشتهي ما هو ضد الروح والروح يشتهي ما هو ضد الجسد»

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اعمال الجسد وثمار الروح من وجهين اولاً بالعموم وثمار الروح القدس بهذا الاعتبار مضادة لاعمال الجسد لان الروح القدس يحرك العقل الانساني الى ما يوافقه بل الى ما فوقه وشوق الجسد الذي هو الشوق الحسي يميل بالانسان الى الخيرات المحسوسة التي هي دونه وكما ان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان في الطبيعيات كذلك اعمال الجسد مضادة لثمار الروح في الاعمال الانسانية · وثانياً بالخصوص باعتبار حقيقة كل من الثمار واعمال الجسد التي ذكرها الرسول وبهذا الاعتبار لا يجب ان يكون كلٌّ من الثمار مضاداً لكلٍ من اعمال الجسد فقد مرَّ في الفصل الآنف ان الرسول لم يقصد ذكر جميع الاعمال الروحانية ولا جميع الاعمال الجسدية — على ان اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية لحظ بين كل من ثمار الروح وكل من اعمال الجسد نوعاً من المقابلة فاثبت التضاد بين كل من الثمار وكل من الاعمال بقوله « الزنى الذي هو حب قضاء الشهوة بدون قرانٍ شرعي يقابله المحبة التي بها تتصل النفس بالله وفيها ايضاً الطهارة الحقيقية · والنجاسة تُحدِث كل ما يقع من البلابل عند تصور ذلك الزنى وهذه يقابلها الفرح الناشئ عن الراحة · وعبادة الاصنام التي لاجلها أُثيرت الحرب على انجيل الله مقابلة للسلام والسحر والعداوات والخصام والغيرة والمغاضبات والمنازعات يقابلها الاناة في

تحمل شرور الناس الذين نعيش بينهم واللطف في معالجتها والصلاح في اغتفارها والمشاقّات يقابلها الايمان · والحسد يقابله الوداعة · والسكر والقصوف يقابلها العفاف »

اذاً اجيب على الاول بان ما يصدر عن الشجرة ضد طبيعتها لا يقال انه ثمرتها بل انه بالاحرى فسادٌ · ولما كانت اعمال الفضائل ملائمة بالطبع للعقل واعمال الرذائل منافرةً له اطلقت الثمار على اعمال الفضائل دون اعمال الرذائل

وعلى الثاني بان « الخير يحدث بوجهٍ واحدٍ والشر يحدث بكل الوجوه » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ وعليه جاز ان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل كثيرة فلا غرابة اذن في ان الرسول ذكر من اعمال الجسد اكثر من ثمار الروح

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم

ألمبحث الحادي والسبعون

في الرذائل والخطايا في نفسها — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الرذائل والخطايا ومدار النظر فيها على ستة اولاً على الرذائل والخطايا في نفسها وثانياً على تمايزها وثالثاً على نسبتها بعضها الى بعضٍ ورابعاً على محل الخطيئة وخامساً على علتها وسادساً على معلولها — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة — ٢ هل هي ضد الطبيعة — ٣ في انه ايٌّ اقبح الرذيلة ام الفعل القبيح — ٤ هل يجوز اجتماع الفضيلة والفعل القبيح — ٥ هل يوجد في كل خطيئة فعلٌ — ٦ في حد الخطيئة الذي ورده اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ وهو « الخطيئة قول او فعل او اشتهاء منافٍ للشريعة الازلية »

ألفصلُ الاولُ

في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الفضيلة اذ الواحد

انما يضاده واحد كما تقرر في الالهيات ك ١٠ م ١٧ · والفضيلة يضادها الخطيئة والشرّية فاذًا لا يضادها الرذيلة لان اسم الرذيلة في اللاتينية يُطلق ايضًا على ما يصيب الاعضاء الجسمانية او سواها من الآفة

٢ وايضًا ان الفضيلة تدل على كمال في القوة · والرذيلة لا تدل على شيءٍ من جهة القوة · فهي اذن ليست ضد الفضيلة

٣ وايضًا قال توليوس في ك ٤ من المسائل التوسكولانية ان الفضيلة صحة للنفس · والصحة يقابلها بالاولى السقم او الداء لا الرذيلة · فاذًا ليست الرذيلة ضدًّا للفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « الرذيلة كيفيةٌ تصير بها النفس شريرة » والفضيلة كيفيةٌ تجعل صاحبها صالحًا كما يظهر مما مرّ في مب ٥٥ ف ٣ و٤ · فالرذيلة اذن ضد الفضيلة

والجواب ان يقال يجوز ان نعتبر في الفضيلة امرين ماهيتها وغايتها اما ماهيتها فيجوز ان يُعتبر فيها شيءٌ قصدًا وشيءٌ تبعًا اما قصدًا فتدل الفضيلة على استعدادٍ في صاحبها لما يلائمه بحسب طبعه وعليه قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ « الفضيلة هي استعداد الكامل للافضل ومرادي بالكامل ما كان مستعدًّا لما يلائم الطبع » واما تبعًا فتدل على صلاحٍ اذ صلاح كل شيءٍ يقوم باستعدادهِ لما يلائمه بحسب طبعه · واما غاية الفضيلة فهي الفعل الصالح كما يظهر مما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ · فعلى هذا اذن يكون للفضيلة ثلاثة اضداد اولها الخطيئة فانها تضادها من جهة غايتها لان الخطيئة تدل خصوصًا على الفعل المذموم كما ان فعل الفضيلة هو الفعل المحمود والواجب · واما من جهة ما يلزم عن حقيقة الفضيلة وهو الصلاح فيضادها الشرّية واما من جهة حقيقة الفضيلة بالخصوص فيضادها الرذيلة لان رذيلة كل شيءٍ في ما يظهر ان لا يكون مستعدًّا لما يلائم

طبعه وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤ « ما تراه ناقصاً من كمال الطبيعة فسمّهِ رذيلة »

اذاً اجيب على الاول بان تلك الثلاثة لا تضاد الفضيلة من وجهٍ واحدٍ فان الخطيئة تضادها من حيث تفعل الخير والشرية تضادها من حيث انها صلاحٌ ما والرذيلة تضادها حقيقةً من حيث هي فضيلة

وعلى الثاني بان الفضيلة لا تدل على كمال القوة التي هي مبدأ الفعل فقط بل تدل ايضاً على ما ينبغي من استعداد صاحبها وذلك لان كل شيء يفعل باعتبار كونه بالفعل فاذاً لا بد لكون شيء حسن الاستعداد في نفسهِ ان يكون فاعلاً للخير. وبهذا تقابل الرذيلة الفضيلة

وعلى الثالث بما قاله توليوس هناك من ان الامراض والاسقام انواع من الفساد فانهم يطلقون المرض في الاجسام على فساد البدن كلهِ وذلك كالحمّى او نحوها ويطلقون السقم على المرض المقرون بالضعف والرذيلة (المراد بها الآفة) على ما في اجزاء البدن من التنازع · على انه وان كان المرض يحصل احياناً في البدن من دون السقم كما اذا تشوشت صحة الانسان في داخله دون ان يمتنع في الخارج عما تعوده من الاعمال الا ان هذين الامرين لا يمكن تمايزهما في النفس الا بالفكر كما قال توليوس نفسه لان من يتشوش في داخله اذا تشوشت امياله فمن الضرورة ان يصير بذلك عاجزاً عن مزاولة الاعمال المقتضاة لان كل شجرة تعرف من ثمرتها اي ان الانسان يعرف من عمله كما في متى ١٢ : ٣٣ · ورذيلة النفس ملكةٌ او عاطفةٌ في النفس غير مستقرة على حالٍ واحدةٍ في الحياة كلها ولا جارية على نهجٍ واحدٍ كما قال توليوس في الموضع المتقدم · وقد يحصل ذلك من دون مرض او سقم فان الانسان قد يخطأُ عن ضعف او عن هوًى فالرذيلة اذن اعم من السقم او

المرض كما ان الفضيله ايضاً اعمُّ من الصحة لان الصحة تجعل في الطبيعيات ك ٧م١٧ فضيلةً ولذلك كانت الرذيلة اولى بمقابلة الفضيلة من السقم او المرض

الفصل الثاني

في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الطبيعة لانها مضادة للفضيلة كما مرَّ في الفصل الآنف· والفضائل ليست حاصلة لنا بالطبع بل انما تحصل لنا بالفيض او بالعادة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ و٢ و٣ · فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فلا يمكن تعوُّدُه كما ان الحجر لا يمكن ان يتعود الذهاب صَعَدًا كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ · وبعض الناس يتعودون الرذائل· فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٣ وايضاً ليس شيءٌ مما هو ضد طبيعةٍ يوجد في اكثر اصحاب تلك الطبيعة · والرذائل توجد في اكثر الناس ففي متى ٧: ١٣ «رحبٌ الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والسائرون فيه كثيرون» فاذاً ليست الرذيلة ضد الطبيعة

٤ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى الرذيلة نسبة الفعل الى الملكة كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف والخطيئة تحدُّ بانها قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ لشريعة الله كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ · وشريعة الله فوق الطبيعة · فاولى اذن ان تجعل الرذيلة ضد الشريعة من ان تجعل ضد الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٣ «كل رذيلة فهي بما هي رذيلةٌ ضد الطبيعة»

والجواب ان يقال ان الرذيلة مضادة للفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف . وفضيلة كل شيء قائمة بحسن استعداده على حسب ما يلائم طبعه كما تقدم هناك فوجب من ثم ان الرذيلة تقال في كل شيء من طريق استعداده على خلاف ما يلائم طبعه ولهذا كان كل شيء يُعاب على ذلك واسم العيب يُظن انه ماخوذ في اللاتينية من الرذيلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك٣ب ١٤ . لكن لا بد من اعتبار ان طبيعة كل شيء هي في الاخص الصورة التي منها يستفيد الشيء الحقيقة النوعية والانسان يستفيد الحقيقة النوعية من النفس الناطقة ولهذا فكل ما كان مضاداً لترتيب العقل فهو مضادٌ حقيقةً لطبيعة الانسان من حيث هو انسان وما كان موافقاً للعقل فهو موافق لطبيعة الانسان من حيث هو انسان . وخير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومن ثم فالفضيلة الانسانية التي تجعل الانسان صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ انما هي موافقة لطبيعة الانسان من حيث هي موافقة للعقل والرذيلة انما هي مضادة لطبيعة الانسان من حيث هي مضادة لترتيب العقل

اذاً اجيب على الاول بان الفضائل وان لم تكن حاصلةً بالطبع باعتبار كمال وجودها لكنها مميلةٌ الى ما يوافق الطبع اي ما يوافق ترتيب العقل فقد قال توليوس في خطابته ب ٥٣ «الفضيلة ملكةٌ على مثال الطبيعة موافقة للعقل» وبهذا الوجه يقال للفضيلة انها موافقة للطبيعة وبالعكس يفهم ان الرذيلة مضادة للطبيعة

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو ضد الطبيعة من حيث يقابله ما هو حاصل بالطبيعة لا من حيث يقابله ما هو موافقٌ للطبيعة كما يقال للفضائل انها موافقة للطبيعة من حيث يمال بها الى ما يوافق الطبيعة

وعلى الثالث بان في الانسان طبيعتين طبيعة ناطقة وطبيعة حسية ولما كان الانسان انما يتأدى الى افعال العقل بفعل الحس كان الذين ينقادون لاميال الطبيعة الحسية اكثر من الذين ينقادون لترتيب العقل فان الذين يبلغون الى مبدأ الشيء اكثر من الذين يبلغون الى منتهاه · وانما تحدث الرذائل والخطايا عند الناس من طريق انقيادهم لميل الطبيعة الحسية على خلاف ترتيب العقل

وعلى الرابع بان ما كان على خلاف حقيقة المصنوع فهو على خلاف طبيعة الصناعة التي بها يحصل المصنوع · ونسبة الشريعة الازلية الى ترتيب العقل البشري كنسبة الصناعة الى المصنوع · فكانت مخالفة الرذيلة والخطيئة لترتيب العقل البشري ومخالفتها للشريعة الازلية في حكمٍ واحدٍ وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٥ «ان جميع الطبائع انما هي طبائع بحصولها على ذلك من الله وانما يتولاها الفساد من حيث تخرج عن قانون صناعته التي صنعت بها»

ألفصلُ الثالثُ

في ان الرذيلة هل هي اقبح من الفعل القبيح

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرذيلة اي الملكة القبيحة اقبح من الخطيئة اي الفعل القبيح فكما ان الخير الابقى افضل كذلك الشر الابقى اقبح · والملكة القبيحة ابقى من الافعال القبيحة التي تزول عاجلاً · فالملكة القبيحة اذن اقبح من الفعل القبيح

٢ وايضاً ان الشرور الكثيرة أولى بالاجتناب من الشر الواحد · والملكة القبيحة هي بقوتها علةٌ لافعال قبيحة كثيرة · فهي اذن اقبح من الفعل القبيح

٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول · والملكة يستكمل بها الفعل في الحسن وفي القبح · فهي اذن افضل من الفعل في الحسن وفي القبح

لكن يعارض ذلك ان الفعل القبيح يُعاقَب عليه فاعله بالعدل . والملكة القبيحة لا يعاقب عليها بالعدل صاحبها ما لم تخرج الى الفعل . فالفعل القبيح اذن اقبح من الملكة القبيحة

والجواب ان يقال ان الملكة وسطٌ بين القوة والفعل ولا يخفى ان الفعل خيرًا او شرًا افضل من القوة كما في الالهيات ك ٩ فان فعل الفعل الحسن افضل من القدرة عليه وكذلك فعل الفعل القبيح اقبح من القدرة عليه ومن ذلك يلزم ايضاً ان الملكة في الخير والشر وسطٌ بين القوة والفعل فكما ان الملكة الصالحة او الطالحة افضل من القوة في الخير والشر كذلك ايضاً هي ادنى من الفعل وهذا ظاهر ايضاً من ان الملكة لا توصف بالحسن او القبح الا من حيث يمال بها الى الفعل الحسن او القبيح فهي اذن انما توصف بالحسن او القبح بسبب حسن الفعل او قبحه وعلى هذا فالفعل خيرًا او شرًا افضل من الملكة لان« ما لاجله شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك»

اذًا اجيب على الاوّل بانه ليس يمتنع ان يكون شيء افضل من آخر مطلقاً وانقص منه من وجهٍ فيُعتَبر افضل مطلقاً ما يفضل غيره في ما يُعتَبر في كليهما بالذات ويُعتَبر افضل من وجه ما يفضل غيره في ما ينسب الى كليهما بالعرض وقد اوضحنا قريباً من حقيقة الفعل والملكة ان الفعل افضل من الملكة في الحسن والقبح واما كون الملكة ابقى من الفعل فانما يعرض من ان كليهما حاصل في طبيعة لا تستطيع ان تفعل دائمًا وفعلها قائمٌ في حركةٍ منتقلة . وعلى هذا فالفعل افضل مطلقاً في الحسن وفي القبح والملكة افضل من وجهٍ

وعلى الثاني بان الملكة ليست افعالاً متكثرة مطلقاً بل من وجه اي بالقوة فلا يلزم من ذلك ان الملكة افضل من الفعل مطلقاً في الحسن او القبح

وعلى الثالث بان الملكة علةٌ مؤثرة للفعل واما الفعل فعلةٌ غائيةٌ للملكة

وحقيقة الخير والشر انما تعتبر بحسب العلة الغائية · ولهذا كان الفعل يفضل الملكة من جهة الحسن والقبح

الفصل الرابع

هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر انه لا يجوز اجتماع الفعل القبيح او الخطيئة والفضيلة لامتناع اجتماع الضدين في واحد بعينه · والخطيئة ضد للفضيلة باعتبارٍ ما كما مرَّ في ف ١ · فاذاً يمتنع اجتماع الخطيئة والفضيلة

٢ وايضاً ان الخطيئة اي الفعل القبيح اقبح من الرذيلة اي الملكة القبيحة ويمتنع اجتماع الرذيلة والفضيلة في واحد بعينه · فاذاً كذلك يمتنع اجتماع الخطيئة والفضيلة

٣ وايضاً كما ان الخطيئة تحدث في الاراديات كذلك تحدث في الطبيعيات ايضاً كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٨ · وليس يحدث في الطبيعيات خطيئة اي نقصٌ الا بفساد في الفضيلة اي القوة الطبيعية كما ان غرائب الحيوانات انما تحدث عن فساد مبدإٍ في الزرع كما في الموضع المتقدم من الطبيعيات فكذا ايضاً ليس يحدث خطيئة في الاراديات الا بفساد فضيلةٍ في النفس · وعلى هذا لا يجوزاجتماع الخطيئة والفضيلة في واحدٍ بعينهِ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان الفضيلة تتكون وتفسد بالمتضادات · والفضيلة لا تحصل عن فعل واحدٍ حسنٍ كما مرَّ في مب ٥١ ف ٣ فكذا اذن لا تزول بفعلٍ واحدٍ قبيح · فيجوز اذن اجتماعها في واحدٍ بعينه

والجواب ان يقال ان نسبة الخطيئة الى الفضيلة كنسبة الفعل القبيح الى الملكة الصالحة · وليس حكم الملكة في النفس كحكم الصورة في الشيء الطبيعي فان

الصورة الطبيعية تُصدِر بالضرورة الفعل الملائم لها ولذلك لا يجوز اجتماع الصورة الطبيعية وفعل الصورة المضادة لها كما لا يجوز اجتماع الحرارة وفعل التبريد ولا اجتماع الخفة وحركة التحدير الا ان يكون ذلك بقوة قاسرة من محرك خارج ٠ واما الملكة النفسانية فلا تصدر فعلها بالضرورة بل يستعملها الانسان متى شاء ولذلك يستطيع الانسان مع حصول الملكة فيه ان لا يستعملها او ان يفعل ما يضادها وهكذا يستطيع ذو الفضيلة ان يقترف فعل الخطيئة ٠ وفعل الخطيئة اذا اعتبر بالقياس الى الفضيلة من حيث هي ملكة لا يستطيع ان يفسدها اذا كان واحداً فقط لانه كما لا تكون الملكة بفعلٍ واحدٍ كذلك لا تفسد بفعلٍ واحدٍ كما مرّ في مب ٦٣ ف ٢ واما اذا اعتبر بالقياس الى علة الفضيلة فيجوز ان تفسد بعض الفضائل بفعل الخطيئة الواحد فان كل خطيئة مميتة تضاد المحبة التي هي اصلٌ لجميع الفضائل المفاضة من حيث هي فضائل فمتى انتفت المحبة بفعل الخطيئة المميتة الواحد لزم انتفاء جميع الفضائل المفاضة باعتبار كونها فضائل وانما اريد بذلك الايمان والرجاء اللذين يصيران بعد الخطيئة المميتة ملكتين معرّاتين عن الصورة فتزول عنهما صفة الفضيلة ٠ واما الخطيئة العرضية التي لا تضاد المحبة فانها لا تنفيها فلا تنفي الفضائل الأُخر ايضاً ٠ واما الفضائل المكتسبة فلا تزول بفعلٍ واحدٍ من افعال الخطيئة ايةً كانت ٠ وعلى هذا فالخطيئة المميتة لا تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة لكن تجوز مجامعتها للفضائل المكتسبة والخطيئة العرضية تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة والمكتسبة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة لا تضاد الفضيلة في نفسها بل في فعلها ولهذا يمتنع مجامعة الخطيئة لفعل الفضيلة ويجوز مجامعتها للملكة

وعلى الثاني بان الرذيلة تضاد بالحصر الفضيلة كما تضاد الخطيئة فعل الفضيلة ولهذا كانت الرذيلة تنفي الفضيلة كما تنفي الخطيئة فعل الفضيلة

وعلى الثالث بان القوى الطبيعية تفعل بالضرورة ولذلك متى سلمت القوة امتنع حدوث الخلل في الفعل · واما فضائل النفس فلا تفعل بالضرورة فليس حكمهما واحداً

ألفصلُ الخامسُ

هل يوجد في كل خطيئةٍ فعلٌ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد في كل خطيئةٍ فعلٌ لان الخطيئة بالقياس الى الرذيلة كاستحقاق الثواب بالقياس الى الفضيلة · واستحقاق الثواب لا يحصل دون فعلٍ · فكذا الخطيئة لا تحصل دون فعلٍ

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ «من الضرورة ان تكون كل خطيئة ارادية والا لم تكن خطيئة» وليس شيءٌ ارادياً الا بفعل الارادة · فلكل خطيئة اذن فعلٌ

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تحصل دون فعلٍ لكان من يترك الفعل الواجب يخطأ بمجرد تركه · وقد يترك الواحد دائماً الفعل الواجب وذلك متى لم يفعله اصلاً فيلزم اذن ان يخطأ دائماً وهذا باطلٌ · فاذاً لا تحصل خطيئةٌ دون فعلٍ

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٤ : ١٧ «من علم ما يجب عليه صنيعهُ من الخير ولم يصنعه فعليهِ خطيئة» وعدم الصنيع ليس فعلاً · فيجوز اذن حصول الخطيئة دون فعلٍ

والجواب ان يقال ان مدار هذه المسئلة خصوصاً على خطيئة الترك التي اختُلِفَ فيها على اقوال فمنهم من ذهب الى ان في كلٍ من خطايا الترك فعلاً داخلاً او خارجاً فالداخل كما لو اراد مريدٌ ان لا يذهب الى الكنيسة متى كان ذهابه واجباً عليه والخارج كما لو شغل الانسان نفسهُ بما يعوقهُ عن الذهاب الى الكنيسة اما في الوقت الذي فيهِ يجب عليهِ الذهاب او قبله ايضاً وهذا يرجع على

نحوها الى الاول لان من اراد ما لا يحتمل معه غيره فقد اراد التخلف عن ذلك
الغير الا اذا لم يلحظ ان ما يريد فعله يعوقه عما يجب عليه فعله وحينئذٍ يُقضى
عليه بذنب الغفلة · وذهب آخرون الى ان خطيئة الترك لا تقتضي فعلاً لان
مجرد عدم فعل ما يجب فعله خطيئةٌ — وكلا القولين حقٌ من وجهٍ لانه اذا كان
المراد بخطيئة الترك ما يرجع بالذات الى حقيقة الخطيئة فقط فقد يكون معها
فعل داخلٌ كما اذا اراد مريدٌ ان لا يذهب الى الكنيسة وقد تكون بدون فعلٍ
داخلٍ او خارجٍ كما اذا لم يخطر على بال الانسان شيءٌ من امر ذهابهِ او عدم
ذهابهِ الى الكنيسة في الوقت الذي فيه يجب عليهِ الذهاب اليها· واذا كان
المراد بها ما يشمل اسباب الترك او دواعيه فلا بدٌ ان يكون فيها فعلٌ اذ لا
تحصل خطيئة الترك الا متى اعرض الانسان عما في قدرته ان يفعله وان لا
يفعله · واعراض الانسان عن فعل ما في قدرته ان يفعله وان لا يفعله لا يكون
الا عن سبب او داعٍ مصاحبٍ او سابقٍ فان كان ذلك السبب خارجاً عن
قدرة الانسان لم يكن في الترك خطيئةٌ كما اذا لم يذهب الانسان الى الكنيسة
بسبب المرض واما ان كان ذلك السبب او الداعي خاضعاً للارادة فيكون في
الترك خطيئةٌ وحينئذٍ يكون ذلك السبب من حيث هو اراديٌّ مصحوباً دائماً
بفعلٍ لا اقل من ان يكون فعل الارادة الداخل — وهذا الفعل قد يُقصد بهِ
بالذات الترك كما لو اراد انسان ان لا يذهب الى الكنيسة اجتناباً للتعب
وحينئذٍ يكون هذا الفعل راجعاً بالذات الى الترك لان ارادة كل خطيئة ترجع
بالذات الى تلك الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية وقد يُقصد
بهِ بالذات شيءٌ آخر يعوق الانسان عن الفعل الواجب سواء كان ذلك
المقصود بالارادة مصاحباً للترك كما لو اراد انسان ان يلعب حينما يجب ان
يذهب الى الكنيسة او متقدماً عليهِ كما لو اراد انسانٌ اطالة السهر التي يلزم

عنها عدم ذهابهِ صباحاً الى الكنيسة وحينئذٍ يكون هذا الفعل الداخل او الخارج مقصوداً بهِ الترك بالعرض لان الترك يحصل فيه دون قصد وما كان دون قصدٍ نقول انه بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٥ ومن ذلك يتضح ان في خطيئة الترك حينئذٍ فعلاً مصاحباً او سابقاً لكن نسبته اليها عرضية والحكم على الاشياء يجب ان يكون باعتبار ما بالذات لا باعتبار ما بالعرض · فالاصح اذن ان يقال ان بعض الخطايا يجوز ان لا يكون فيها شيء من الفعل والا لكانت الافعال والاسباب المكتنفة الخطيئة من خارج ترجع الى ماهية الخطايا الأُخر الفعلية

اذاً اجيب على الاول بان الخير يقتضي اكثر مما يقتضيه الشر لان الخير يحصل عن علةٍ كاملة بتمامها والشر يحصل عن النقوص الجزئية » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · ولذلك تحصل الخطيئة اما عن فعل الانسان ما لا ينبغي او عن عدم فعله ما ينبغي لكن استحقاق الثواب لا يحصل ما لم يفعل الانسان ما ينبغي مختاراً ولذلك يستحيل حصول استحقاق الثواب دون فعل ويجوز حصول الخطيئة دون فعل

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له اراديٌّ ليس لوقوع فعل الارادة عليه فقط بل لان في قدرتنا فعله او عدم فعله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ وعلى هذا يجوز ان يقال لعدم الارادة اراديٌّ من حيث ان في قدرة الانسان ان يريد وان لا يريد

وعلى الثالث بان خطيئة الترك مضادة للوصية الايجابية التي هي مُلزِمة دائماً لكن ليس بالقياس الى كل زمان ولذلك فانما يخطأ من يترك الفعل في الزمان المعيَّن من الوصية الايجابية

ألفصلُ السادسُ

في ان حد الخطيئة بانها قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ للشريعة الازلية هل هو صحيحٌ

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان حد الخطيئة بانها قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ للشريعة الازلية كما قال اوغسطينوس في ردهِ على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ ليس صحيحاً لان القول او الفعل او الاشتهاء يدل على فعلٍ وليس كل خطيئةٍ تدل على فعلٍ كما مرَّ في الفصل الآنف . فاذاً ليس يدخل في هذا الحد كل خطيئة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١١ «الخطيئة ارادة امساك او ادراك ما تحظره العدالة» والارادة مندرجة تحت الشهوة باعتبار اطلاق الشهوة بالفساحة على كل شوقٍ فيكفي القول اذن بان الخطيئة اشتهاءٌ منافٍ للشريعة الازلية دون زيادة القول او الفعل

٣ وايضاً يظهر ان الخطيئة قائمة حقيقةً بالاعراض عن الغاية لان الخير والشرّ يعتبران خصوصاً من جهة الغاية كما يظهر مما مرَّ في مب ١٨ ف ٦ ومن ثم عرَّف اوغسطينوس الخطيئة بالنسبة الى الغاية بقوله في الاختيار ك ١ ب ١١ «ليس الخطأ شيئاً سوى الاعراض عن الامور الابدية والاقبال على الامور الزمنية» وقال في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «ان فساد الانسان قائمٌ كلهُ باستعمال ما يجب التمتع بهِ وبالتمتع بما يجب استعماله» وليس في الحد المتقدم ذكرٌ للاعراض عن الغاية المقتضاة . فهو اذن غير جامع

٤ وايضاً انما يقال لشيءٍ انه منهيٌّ عنه لمنافاتهِ الشريعة . وليست جميع الخطايا انما هي شرورٌ لكونهـا منهياً عنها بل بعضها انما هي منهيٌّ عنها لكونها شروراً . فلم يجب اذاً اخذ منافاة شريعة الله في حد الخطيئة مطلقاً

٥ وايضاً ان المراد بالخطيئة فعلٌ انسانيٌ قبيح كما يظهر مما مرَّ في ف ١ ومب ٢١ ف ١ ٠ وشر الانسان قائمٌ بالمنافاة للعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ٠ فكان الأولى اذن ان يقال ان الخطيئة منافية للعقل لا للشريعة الازلية

لكن يكفي في معارضة ذلك نص اوغسطينوس

والجواب ان يقال ليست الخطيئة شيئاً سوى فعلٍ انساني قبيح كما يظهر مما تقدم قريباً ٠ وانما يكون فعلٌ انسانياً من حيث هو اراديٌ كما يتضح مما مرَّ في مب ١ ف ١ اي بمعنى كونه صادراً عن الارادة كفعل الارادة والانتخاب او مأموراً بهِ من الارادة كافعال التكلم والعمل الخارجة ٠ وانما يكون الفعل الانساني قبيحاً من حيث يخرج عن الحد المقدَّر له ونقدير كل شيءٍ يعتبر بالقياس الى قاعدةٍ اذا خرج عنها خرج عن الحد المقدَّر له ٠ وللارادة الانسانية قاعدتان احداهما قريبة ومجانسة وهي العقل الانساني والاخرى هي القاعدة الاولى وهي الشريعة الازلية التي كانما هي عقل الله ولذلك وضع اوغسطينوس في حد الخطيئة أمرين احدهما من قبيل جوهر الفعل الانساني وهو كالجزء المادي في الخطيئة وذلك بقوله « قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ» والآخر من قبيل حقيقة الشر وهو كالجزء الصوري في الخطيئة وذلك بقوله «منافٍ للشريعة الازلية»

اذاً اجيب على الاول بان الايجاب والسلب يرجعان الى جنسٍ واحدٍ كرجوع المولود والغير المولود في الاقانيم الالهية الى الاضافة كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ٥ ب ٦ و٧ ولذلك يجب اعتبار القول وعدم القول والفعل وعدم الفعل من قبيلٍ واحدٍ

وعلى الثاني بان العلة الاولى للخطيئة هي الارادة الآمرة بجميع الافعال

الارادية التي هي وحدها محل الخطيئة ولذلك حدّ اوغسطينوس الخطيئة في بعض المواضع بالارادة وحدها الا انه لما كانت الافعال الخارجة ايضاً ترجع الى جوهر الخطيئة متى كانت قبيحةً في انفسها كما مرَّ في مب ٢٠ ف ١و٢و٣ وجب ان يؤخذ ايضاً في حد الخطيئة شيءٌ يرجع الى الافعال الخارجة

وعلى الثالث بان الشريعة الازلية تسوق الانسان اولاً وبالذات الى الغاية وتجعله بالتبعية ان يحسن انتخاب الوسائط المؤدية الى الغاية ومن ثم ففي قوله «منافٍ للشريعة الازلية» ايماءٌ الى الاعراض عن الغاية والى سائر انواع الخلل

وعلى الرابع بان ما يقال من انه ليس كل خطيئة شرًّا لكونها منهياً عنها انما يراد به النهي الحاصل بالشريعة الموضوعة · اما اذا اريد به نهي الشريعة الطبيعية المندرجة اولاً تحت الشريعة الازلية وثانياً في قوة العقل الانساني الحاكمة الطبيعية فكل خطيئة انما هي شرٌّ لكونها منهياً عنها لانها من طريق كونها خارجة عن حد الترتيب تنافي الشريعة الطبيعية

وعلى الخامس بان الخطيئة ينظر اليها اللاهوتي خصوصاً من حيث هي اهانة لله والفيلسوف الخلقي من حيث منافاتها للعقل ولذلك رأى اوغسطينوس الاليق بهِ ان ياخذ في حد الخطيئة المنافاة للشريعة الازلية لا المنافاة للعقل ولا سيما لانا ناخذ بالشريعة الازلية في كثيرٍ مما يفوق العقل الانساني كالامور الايمانية



أَلمبحثُ الثاني والسبعون

في تمايز الخطايا — وفيهِ تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الخطايا او الرذائل والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ في ان تمايز الخطايا النوعي هل يكون باعتبار موضوعاتها — ٢ في تمايز الخطايا الروحية والجسدية — ٣ في ان تمايزها النوعي هل يكون باعتبار عللها — ٤ هل يكون باعتبار من يُخطأُ اليه — ٥ هل يكون باعتبار اختلاف الذنب — ٦ هل يكون باعتبار الترك والفعل — ٧ هل يكون باعتبار الاختلاف في طريقة وقوع الخطيئة — ٨ هل يكون باعتبار الافراط والتفريط — ٩ هل يكون باعتبار اختلاف الظروف

أَلفصلُ أَلاولُ

في ان الخطايا هل تتغاير بالنوع باعتبار موضوعاتها

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان الخطايا لا تتغاير بالنوع باعتبار موضوعاتها لان الافعال الانسانية انما يقال لها بالخصوص حسنة او قبيحة بالقياس الى الغاية كما سلف بيانه في مب ١٨ ف ٦ · ولان الخطيئة ليست سوى فعلٍ انساني قبيحٍ كما مرَّ في مب ٢١ ف ١ وفي المبحث الآنف ف ١ يظهر ان تمايز الخطايا النوعي يجب ان يكون باعتبار الغايات لا باعتبار الموضوعات

٢ وايضاً ان الشر لكونه عدماً يتمايز نوعاً بحسب اختلاف النوع في ما يقابله والخطيئة شرٌّ في جنس الافعال الانسانية · فالخطايا اذن تتمايز نوعاً بحسب ما يقابلها لا بحسب موضوعاتها

٣ وايضاً لو كانت الخطايا تتغاير بالنوع بحسب الموضوعات لاستحال تعلق خطيئة واحدةٍ بالنوع بموضوعات مختلفة · وهذا جائزٌ في بعض الخطايا فان الكبريا تتعلق بالروحانيات و بالجسمانيات كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣٤ ب ٢٣ والبخل يتعلق باجناسٍ من الاشياء مختلفة · فالخطايا اذن لا تتمايز

نوعاً بحسب موضوعاتها

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة هي قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ لشريعة الله · والاقوال والافعال والاشتهاآت تتمايز نوعاً بحسب اختلاف موضوعاتها لان الافعال تتمايز بالموضوعات كما مرّ في مب ١٨ ف ٥ وق ١ مب ٧٧ ف ٣ · فاذاً كذلك الخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها

والجواب ان يقال ان حقيقة الخطيئة تقتضي امرين كما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ وهما الفعل الارادي وخروجه عن حد الترتيب الذي يحصل بمخالفة شريعة الله ولاحدهما نسبة ذاتية الى الخاطىء الذي يقصد احداث فعلٍ ارادي معين في مادة معينة وللآخر وهو خروج الفعل عن حد الترتيب نسبة عرضية الى قصد الخاطىء اذ ليس يفعل احدٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · ومعلومٌ ان كل شيءٍ تحصل له حقيقته النوعية مما بالذات لا مما بالعرض لان ما بالعرض خارجٌ عن حقيقة النوع · ولذلك فالخطايا تتمايز بالنوع من جهة الافعال الارادية لا من جهة ما في الخطيئة من عدم الترتيب والافعال الارادية تتمايز بالنوع بحسب الموضوعات كما مرّ بيانه في مب ١٨ ف ٥ فيلزم اذن ان الخطايا تتمايز حقيقةً بالنوع باعتبار موضوعاتها

اذاً اجيب على الاول بان الغاية تتضمن اصالةً حقيقة الخير فكان لها الى فعل الارادة الذي هو الاول في كل خطيئة نسبة الموضوع وعلى هذا فتغاير الخطايا بحسب الموضوعات او بحسب الغايات يرجع الى واحدٍ

وعلى الثاني بان الخطيئة ليست عدماً صرفاً بل هي فعلٌ خالٍ عن الترتيب الواجب ولهذا فالخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعات الافعال لا بحسب ما يقابلها — على انه لو قيل ايضاً بتمايزها بحسب الفضائل المقابلة لها لكان ذلك من قبيل التمايز بالموضوعات لان الفضائل انما تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها كما

مرّ في مب ٦ ف ٥

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع ان يكون في الاشياء المختلفة المتغايرة بالنوع او بالجنس حقيقة واحدة صورية للموضوع منها تستمد الخطيئة نوعيتها وعلى هذا النحو تلتمس الكبرياء الترفع في اشياء مختلفة ويلتمس البخل الزيادة في ما يصلح لمنفعة الانسان

أَلفصلُ الثاني

في انه هل يصح التميز بين خطايا روحية وخطايا جسدية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا يصح ان يجعل تمييزٌ بين خطايا روحية وخطايا جسدية فقد قال الرسول في غلا ٥ « واعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة والعهَر وعبادة الاوثان والسحر » الآية وهذا يظهر منه ان جميع اجناس الخطايا هي اعمال الجسد · والمراد بالخطايا الجسدية اعمال الجسد · فاذاً ليس ينبغي ان يُميَّز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٢ وايضاً كل من يخطأ فهو يسلك بحسب الجسد كقوله في رو ٨ : ١٣ « ان عشتم بحسب الجسد تموتون واما ان امتم بالروح اعمال الجسد فتحيون » والعيشة او السلوك بحسب الجسد ترجع في ما يظهر الى حقيقة الخطيئة الجسدية فاذاً جميع الخطايا جسدية · فلا ينبغي من ثمه التميز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٣ وايضاً ان جزء النفس الأعلى وهو الذهن او العقل يقال له روحٌ كقوله في افسس ٤ : ٢٣ « تتجددون بروح ذهنكم » حيث اطلق الروح على العقل كما قال الشارح · وكل خطيئة تُفعَل بحسب الجسد فانها تصدر عن العقل بالرضى لان الرضى بفعل الخطيئة الى العقل الاعلى كما سيأتي في مب ٧٤ ف ٧ · فاذاً الخطايا الجسدية والروحية واحدة فلا ينبغي ان تجعل متمايزة

٤ وايضاً لو كانت بعض الخطايا جسدية على الخصوص لوجب في ما يظهر ان يحمل ذلك بالاخص على تلك الخطايا التي يخطأ بها الانسان الى جسده · وقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١٨ « كل خطيئة يفعلها الانسان هي في خارج الجسد اما الزاني فانه يجرم الى جسده » فيلزم كون الزنى وحده خطيئة جسدية مع ان الرسول ذكر البخل ايضاً في جملة الخطايا الجسدية كما في افسس ٥:٣

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ « من امهات الرذائل السبع خمس روحية واثنتان جسديتان »

والجواب ان يقال ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما تقدم في الفصل الآنف · وكل خطيئة فهي قائمة باشتهاء خير متغير يُخرَج في اشتهائهِ عن حد الترتيب وهكذا متى أُدرك يلتذ بهِ صاحبه دون ترتيب · واللذة لذتان كما يتضح مما مرَّ في مب ٣١ ف ٣ احداهما حيوانية وهي التي تنقضي في مجرد تصور شيء يحصل على حسب المُبتغَى وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً روحانية كما اذا التذَّ ملتذٌ بمدح الناس له او نحو ذلك والثانية جسمانية او طبيعية وهي التي تتم في اللمس الجسماني وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً جسدية · فالخطايا التي تتم في اللذة الروحانية يقال لها خطايا روحية والتي تتم في اللذة الجسدية يقال لها خطايا جسدية كالشره الذي يتم في لذة المأكل والفجور الذي يتم في لذة المنكح وعليه قول الرسول في ٢ كور ٧ : ١ « فلنطهر انفسنا من كل دنس الجسد والروح »

اذاً اجيب على الاول بان تلك الرذائل يقال لها اعمال الجسد « ليس لانها تتم في لذة الجسد بل المراد بالجسد هناك الانسان الذي متى عاش بحسب نفسه يقال انهُ عائش بحسب الجسد » كما قال الشارح هناك وكما قال اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ٤ ب ٢ و ٣ · والوجه في ذلك ان كل نقص في العقل

الانساني ناشئ في مبدئه على نحوٍ ما عن الحس الجسدي

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان في الخطايا الجسدية ايضاً فعلاً روحياً وهو فعل العقل الا ان غاية هذه الخطايا التي منها تأخذ تسميتها هي لذة الجسد

وعلى الرابع بان النفس تخدم الجسد في خطيئة الزنى على وجهٍ مخصوص بحيث لا يسوغ للانسان في تلك الدقيقة ان يتفكر في شيء آخر كما قال الشارح هنالك واما لذة الشره فهي وان كانت جسدية لكنها لا تستغرق العقل الى هذا الحد — او يقال ان في هذه الخطيئة ايضاً اهانةً للجسد لتدنسه بها تدنساً خارجاً عن حد الترتيب ولهذا يقال بالخصوص ان الانسان يجرم بهذه الخطيئة وحدها الى جسدهِ . واما البخل المذكور في جملة الخطايا الجسدية فالمراد بهِ الفسق وهو غصب الغير امراته ظلماً — او يقال ان ما يلتذ بهِ البخيل امرٌ جسماني وبهذا الاعتبار يجعل في جملة الخطايا الجسدية واما اللذة نفسها فليست الى الجسد بل الى الروح ولهذا كانت خطيئةً روحيةً عند غريغوريوس

ألفصلُ الثالثُ

في ان الخطايا هل تتمايز بالنوع بحسب عللها

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطايا تتمايز بالنوع بحسب عللها لان الشيء يستفيد نوعيته مما يستفيد منه وجوده . والخطايا تستفيد وجودها من عللها فمنها اذن تستفيد نوعيتها ايضاً . فهي اذن تتغاير بالنوع بتغاير عللها

٢ وايضاً يظهر ان العلة المادية اقل تعلقاً بالنوعية من العلل الأُخر . والموضوع في الخطيئة بمنزلة العلة المادية . فاذًا لما كانت الخطايا تتمايز بالنوع بحسب موضوعاتها كان تمايزها النوعي بحسب عللها الأُخر اولى في ما يظهر

٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩ : ١٧ « قد احترقت

بالنار وانقلبت» ما نصه «كل خطيئة فهي اما عن خوف مذل على خلاف ما ينبغي واما عن حب مهيج على خلاف ما ينبغي» وقيل في ١ يو ٢ : ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد او شهوة العين او فخر الحياة» وانما يقال لشيء انه في العالم بسبب الخطيئة من حيث انه يراد بالعالم محبو العالم كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢ وقد فصَّل غريغوريوس ايضاً في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ جميع الخطايا بحسب امهات الرذائل السبع · وجميع هذه التفصيلات يُنظَر فيها الى علل الخطايا · فيظهر اذن ان الخطايا تتغاير نوعاً بتغاير العلل

لكن يعارض ذلك ان هذا يلزم عنه كون جميع الخطايا واحدة بالنوع لان لها علة واحدة فقد قيل في سي ١٠ : ١٥ «الكبرياء اول كل خطيئة» وفي ١ تيمو ٦ : ١٠ «ان حب المال اصل كل شر» ولا يخفى ان للخطايا انواعاً مختلفة · فهي اذن لا تتمايز بالنوع بحسب اختلاف عللها

والجواب ان يقال لما كانت اجناس العلل اربعة كان يختلف وجه الاسناد اليها باختلاف المسندات فان العلة الصورية والعلة المادية تتعلقان حقيقة بجوهر الشيء ولهذا كانت الجواهر تتمايز نوعاً وجنساً باعتبار الصورة والمادة · والعلة الفاعلة والعلة الغائية تتعلقان مباشرة بالحركة والفعل ولهذا كانت الحركات والافعال تتمايز نوعاً بحسب هاتين العلتين لكن على انحاء مختلفة لان المبادئ الفعلية الطبيعية محدودة دائماً الى افعال معينة ولهذا كان اختلاف الانواع في الافعال الطبيعية يعتبر لا بحسب الموضوعات التي هي الغايات او المنتهيات فقط بل بحسب المبادئ الفعلية ايضاً كتمايز التسخين والتبريد بالنوع بحسب الحار والبارد · واما المبادئ الفعلية في الافعال الارادية كافعال الخطايا فليست محدودة بالضرورة الى واحد فيجوز ان يصدر عن مبدإ فعلي واحد او محرك واحد انواعٌ مختلفة من الخطايا كما يجوز ان يصدر عن الخوف المذل على خلاف

ما ينبغي ارتكاب الانسان السرقة او القتل وخذلانه القطيع الموكول اليه وهذه الامور بعينها يجوز صدورها عن الحب وبذلك يتضح ان الخطايا لا تتغاير بالنوع بحسب اختلاف العلل المؤثرة او المحركة بل بحسب اختلاف العلة الغائية فقط · والغاية هي موضوع الارادة فقد اوضحنا في مب ١ ف ٣ ان الافعال الانسانية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

اذًا اجيب على الاول بان المبادئ الفعلية في الافعال الارادية ليست محدودة الى واحدٍ فلا تكفي لاصدار الافعال الانسانية ما لم تترجح الارادة الى واحدٍ بقصد الغاية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٩ ولذلك كان وجود الخطيئة ونوعيتها يستكملان بالغاية

وعلى الثاني بان الموضوعات اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال الخارجة كان لها اعتبار المادة التي يقع عليها الفعل واما اذا اعتبرت بالقياس الى فعل الارادة الداخل فلها اعتبار الغايات وبهذا الاعتبار تفيد الفعل حقيقته النوعية وان كان لها ايضاً باعتبار كونها مادة يقع عليها الفعل اعتبار المنتهيات التي بها تتنوع الحركات كما في الطبيعيات ك ٥ وفي الخلقيات ك ١٠ على ان منتهيات الحركة ايضاً انما تفيد الحركات الحقيقة النوعية باعتبار تضمنها حقيقة الغاية

وعلى الثالث بان تفصيل الخطايا على تلك الاوجه لا يُقصد به التفرقة بينها في النوع بل بيان عللها المختلفة

ألفصلُ الرابعُ

في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب هل هي صحيحة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب قسمة فاسدة لان ما كان مشتركاً في كل خطيئة لا ينبغي ان يُجعل قسماً من اقسام الخطيئة · والخطايا كلها مشتركة في كونها ضد الله فقد

قيل في حد الخطيئة انها منافية لشريعة الله كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الى الله قسماً من اقسام الخطايا

٢ وايضاً كل قسمة فيجب ان تُجعل بالمتقابلات · وهذه الاجناس الثلاثة للخطايا ليست متقابلة لان كل من يخطأ الى القريب يخطأ ايضاً الى نفسه والى الله · فاذاً ليست قسمة الخطيئة الى هذه الاقسام الثلاثة صحيحة

٣ وايضاً ان الامور الخارجية لا تفيد النوعية · والله والقريب خارجان عنا · فالخطايا اذن لا تتمايز نوعاً بهذه الثلاثة · فقسمة الخطيئة اذن الى هذه الثلاثة فاسدة

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم عند تفصيله الخطايا « يقال ان الانسان يخطأ الى نفسه والى الله والى القريب »

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ غير مرتب كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ والترتيب يجب ان يكون في الانسان على ثلاثة انواع الاول بالقياس الى نظام العقل من حيث يجب ان تكون جميع افعالنا وانفعالاتنا متقدرة بنظام العقل · والثاني بالقياس الى نظام الشريعة الالهية التي يجب على الانسان ان يسلك بحسبها في كل امر فلو كان الانسان حيواناً معتزلاً بالطبع لكفاه هذان النوعان من الترتيب الا انه لما كان حيواناً سياسياً ومدنياً بالطبع كما في السياسة ك ١ وجب ان يكون ثمه ترتيبٌ ثالث يتعلق بما يجب على الانسان لغيره من الناس الذين يجب ان يعيش معهم — والاول من هذه الترتيبات يتضمن الثاني وزيادة لان كل ما يندرج تحت ترتيب العقل يندرج تحت ترتيب الله لكن من الاشياء ما يندرج تحت ترتيب الله وهو فوق العقل الانساني كالامور التي ترجع الى الايمان والتي تجب لله وحده فمن يخطأ في هذه الامور يقال انهُ يخطأ الى الله كالمبتدع ومنتهك الاقداس والمجدف · وكذلك الترتيب الثاني يتضمن الثالث

وزيادة لان كل ما يجب علينا للقريب يجب ان نسلك فيهِ على حسب نظام العقل ومن الامور ما نتبع فيهِ العقل بالنسبة الى انفسنا فقط لا بالنسبة الى القريب فمن يخطأ في هذه يقال انه يخطأ الى نفسه كما يظهر في الشَرِه والفاجر والمبذِر — ومتى خطئ الانسان في ما يجب عليه للقريب يقال انه يخطأ الى القريب كما يظهر في السارق والقاتل — والامور التي تجب على الانسان لله وللقريب ولنفسه مختلفة · ومن ثم كان تفصيل الخطايا هذا بحسب الموضوعات التي بها تتغاير انواع الخطايا فيكون في الحقيقة باعتبار انواعها المختلفة لان الفضائل التي تقابلها الخطايا ايضاً تتمايز نوعاً بهذا الفرق اذ لا يخفى ان الفضائل اللاهوتية تتعلق بالله والعفة والشجاعة تتعلقان بصاحبهما والعدالة تتعلق بالقريب

اذاً اجيب على الاول بان الخطأ الى الله مشتركٌ في كل خطيئة باعتبار ان الترتيب المتعلق بالله يتضمن كل ترتيب انساني واما باعتبار ان ترتيب الله يفوق الترتيبين الآخرين فالخطيئة الى الله جنسٌ مخصوصٌ من الخطيئة

وعلى الثاني بانه متى كانت الاشياء التي يتضمن احدها الآخر متمايزة وجب ان يكون التمايز حاصلاً لا باعتبار تضمن احدها الآخر بل باعتبار مجاوزة احدها للآخر كما هو ظاهرٌ في قسمة الاعداد والاشكال فان المثلث الزوايا لا يجعل قسيماً للمربع الزوايا من حيث يندرج فيهِ بل من حيث ينقص عنه وكذا الحال في الثلاثي والرباعي

وعلى الثالث بان الله والقريب وان كانا خارجين عن الخاطئ ليسا مع ذلك اجنبيين عن فعل الخطيئة بل نسبتهما اليهِ نسبة موضوعين خاصين لهُ

ألفصلُ الخامسُ

في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تُحدِث تغايرًا في النوع

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة الخطايا من جهة الذنب كقسمتها مثلاً الى عرضية ومميتة تُحدِث تغايرًا في النوع لان الاشياء التي بينها فرقٌ غير متناهٍ لا يجوز ان تكون واحدةً بالنوع ولا واحدةً بالجنس ايضاً · وبين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة فرقٌ غير متناهٍ لان العرضية تستوجب عقاباً زمنياً والمميتة تستوجب عقاباً ابدياً ومقدار العقاب على حسب مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥ : ٢ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلداته » فاذاً ليس بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة وحدة جنسٍ فضلاً عن وحدة النوع

٢ وايضاً ان بعض الخطايا مميتة من جنسها كالقتل والفسق وبعضها عرضية من جنسها كالكلمة البطالة والضحك الفضولي · فاذاً الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة متغايرتان بالنوع

٣ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى العقاب كنسبة الفعل الصالح الى الثواب · والثواب هو غاية الفعل الصالح فالعقاب اذن غاية الخطيئة · والخطايا تتمايز بالنوع من جهة الغايات كما مرَّ في ف ٣ فهي اذن تتمايز ايضاً بالنوع من جهة استحقاق العقاب

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المقومة للنوع متقدمة كالفصول النوعية · والعقاب متأخرٌ عن الذنب لكونه معلولاً له · فالخطايا اذن لا تتمايز بالنوع من من جهة الذنب

والجواب ان يقال ان الاشياء المتغايرة بالنوع يوجد فيها فصلان احدهما مقوّمٌ لتغاير النوع وهذا لا يوجد اصلاً الا في الانواع المختلفة كالناطق والغير

الناطق والمتنفس والغير المتنفس والثاني لازم عن اختلاف النوع وهذا الفصل وان كان في بعض الاشياء لازماً عن اختلاف النوع الا انه يجوز ان يوجد في غيرها في نوعٍ واحدٍ بعينهِ كالابيض والاسود فانهما لازمان عن اختلاف النوع في الغراب والبجع الا انه يجوز وجود هذا الفصل في نوع الانسان الواحد· اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان فصل الخطيئة العرضية والمميتة او اي فصلٍ آخر يؤخذ من جهة الذنب لا يجوز ان يكون فصلاً مقوماً لاختلاف النوع لان ما بالعرض لا ينقوم بهِ نوعٌ اصلاً وما كان خارجاً عن قصد الفاعل فهو بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ · ومعلومٌ ان العقاب خارجٌ عن قصد الخاطئ فنسبته الى الخطيئة عرضية من جهة الخاطئ· الا ان له نسبةً الى الخطيئة من الخارج اي من جهة عدالة القاضي الذي يقضي بعقوبات مختلفة باختلاف احوال الخطايا ولذلك فالفصل الذي من جهة استحقاق العقاب يجوز ان يلزم عن اختلاف نوع الخطايا لكنهُ ليس ينقوم بهِ اختلاف النوع — وفصل الخطيئة العرضية والمميتة لازم عن اختلاف عدم الترتيب الذي به تتم حقيقة الخطيئة فان عدم الترتيب على ضربين احدهما يحصل بنقض مبدأ الترتيب والثاني ما يسلم معهُ مبدأ الترتيب ولكنه يقع في ما يلي المبدأ كما ان عدم ترتيب المزاج الحاصل في جسم الحيوان قد يتصل الى نقض المبدأ الحيوي فيحصل الموت وقد لا يكون في مبدأ الحيوة بل في بعض الاخلاط فيحصل المرض · ومبدأ كل ترتيب في الامور الخلقية هو الغاية القصوى التي هي في العمليات بمثابة المبدأ البين بنفسهِ في النظريات كما في الخلقيات ك ٧ ب ٨ ولذلك متى فسد ترتيب النفس بالخطيئة الى حد ان اعرضت عن الغاية القصوى اي عن الله الذي تتصل بهِ بالمحبة فتلك هي الخطيئة المميتة ومتى حصل فسادٌ في الترتيب دون ان يبلغ الى الاعراض عن الله فتلك هي الخطيئة العرضية لانهُ كما ان فساد الموت في

الجسمانيات الذي يحصل بنقض مبدأ الحيوة لا يمكن دفعه بقوة الطبيعة واما فساد المرض فيمكن دفعه بسبب سلامة مبدأ الحيوة كذلك الامر في ما يختص بالنفس لان الامور النظرية من يخطئ فيها في المبادئ يتعذر اقناعه ومن يخطئ في غير المبادئ يمكن هدايته الى الصواب بالمبادئ . وكذا الشأن في العمليات فان من يعرض بالخطيئة عن الغاية القصوى فطبيعة هذه الخطيئة تقتضي ان لا تقال عثرته ولهذا يقال انه يخطأ خطأ مميتاً ويستوجب عقاباً ابدياً ومن يخطأ دون ان يعرض عن الله فحقيقة هذه الخطيئة تقتضي جواز دفع هذا الفساد لسلامة المبدإ ولهذا يقال انه يخطأ خطأ عرضياً اسي لانه لا يستوجب بخطيئة هذه عقاباً ابدياً

اذاً اجيب على الاول بان بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة فرقاً غير متناهٍ من جهة الاعراض لا من جهة الاقبال الذي به تتوجه الخطيئة الى الموضوع ومن ذلك تستفيد نوعيتها فلا يمتنع اذن ان يوجد في نوعٍ واحد بعينه خطيئة مميتة وخطيئة عرضية كما ان الحركة الاولى في جنس الفسق خطيئة عرضية والكلمة البطالة التي هي في الغالب عرضية يجوز ان تكون ايضاً مميتة

وعلى الثاني بان كون بعض الخطايا مميتةً من جنسها وبعضها عرضيةً من جنسها يلزم عنه ان هذا الفصل مترتب على تغاير الخطايا النوعي لا سببٌ لهُ . وهو يجوز وجوده ايضاً في الاشياء المتحدة بالنوع كما مرَّ قريباً .

وعلى الثالث بان الثواب مقصودٌ من مستحقه او ذي العمل الصالح واما العقاب فليس مقصوداً من الخاطئ بل بالاحرى مضاداً لارادته فليس حكمها واحداً

الفصل السادس

في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغايرتان بالنوع

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك متغايرتان بالنوع فان الزلة جُعلت قسيمةً للخطيئة في افسس ٢ : ١ حيث قيل « حين كنتم امواتاً بزلاتكم وخطاياكم » وقد كتب عليه الشارح « بالزلات اي بترك ما يؤْمَر بهِ وبالخطايا اي بفعل ما يُنهَى عنه » وهو صريحٌ بان المراد بالزلة خطيئة الترك وبالخطيئة خطيئة الفعل فهما اذن متغايران بالنوع لان كلاً منهما قسيمٌ للآخر على حد النوعين المختلفين

٢ وايضاً من الصفات الذاتية للخطيئة كونها منافية لشريعة الله لان ذلك مأخوذٌ في حدها كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ . وشريعة الله مشتملة على وصايا متغايرة بعضها ايجابيٌّ يضاده خطيئة الترك وبعضها سلبيٌّ يضاده خطيئة الفعل . فاذاً خطيئة الترك وخطيئة الفعل متغايرتان بالنوع

٣ وايضاً ان الترك والفعل يتغايران تغاير الايجاب والسلب . ويمتنع كون الايجاب والسلب من نوعٍ واحدٍ فان السلب ليس له نوعٌ لان اللاموجود ليس لهُ انواعٌ ولا فصولٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ . فيمتنع اذن اتحاد الترك والفعل بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الترك والفعل يجتمعان في نوعٍ واحدٍ من الخطيئة فان البخيل يسلب ما للغير وهذه خطيئة الفعل ولا يعطي ما يجب عليه لغيره وهذه خطيئة الترك . فاذاً ليس الترك والفعل متغايرين بالنوع

والجواب ان يقال يوجد في الخطايا فصلان احدهما ماديٌّ والآخر صوريٌّ فالمادي يعتبر بحسب ما لافعال الخطيئة من النوعية الطبيعية والصوري يُعتَبر من حيث النسبة الى الغاية الواحدة المخصوصة التي هي الموضوع الخاص .

وبناءً على ذلك يوجد افعالٌ متغايرة بالنوع من جهة المادة ولكنها من جهة الصورة متحدة في نوع الخطيئة لوحدة غايتها كما ان القتل بالخنق والرجم والطعن يرجع الى نوع القتل الواحد وان تغايرت هذه الافعال نوعاً من جهة نوعية طبيعتها • وعلى هذا فاذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة المادية كانا متغايرين بالنوع على ان يكون النوع مأخوذاً بالفساحة من حيث يجعل للسلب والعدم نوعٌ . واذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة الصورية لم يكونا متغايرين بالنوع لان لهما غايةً واحدةً ومحركاً واحداً فالبخيل يسلب ولا يؤدي للغير حقه لغاية جمع المال ومثله الشَرِه فإنه يأكل فوق الحاجة ويترك الاصوام المفروضة ليملأ شهوة بطنه وقس على ذلك فإن السلب في الاشياء يُبتَنى دائماً على ايجابٍ يكون على نحوٍ ما علةً له ولهذا كان تسخين النار وعدم تبريدها في الاشياء الطبيعية في حكمٍ واحدٍ

اذاً اجيب على الاول بان تلك القسمة الى فعلٍ وتركٍ ليست بحسب اختلاف النوع من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط كما تقدم

وعلى الثاني بانه انما وجب ان يُجعَل في شريعة الله وصايا مختلفة في الايجاب والسلب ليتأدى الناس الى الفضيلة تدريجاً اولاً باجتناب الشر الذي نتأدى اليه بالوصايا السلبية ثم بفعل الخير الذي نتأدى اليه بالوصايا الايجابية وعلى هذا فالوصايا الايجابية والسلبية لا ترجع الى فضائل مختلفة بل الى درجات مختلفة من الفضيلة فلا يلزم مضادتها لخطايا مختلفة بالنوع — وايضاً فالخطيئة لا تستفيد نوعيتها من جهة الإعراض لانها من هذه الجهة سلبٌ او عدمٌ بل من جهة الاقبال باعتبار كونه فعلاً • وعلى هذا فالخطايا لا تتغاير بالنوع بتغاير وصايا الشريعة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتمشى على تغاير النوع من الجهة

المادية — ومع ذلك يجب ان يُعلم ان السلب وان لم يكن له نوعٌ الا انه يُجعل في نوعٍ برده الى الايجاب المستتبع له

ألفصلُ السابعُ

في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية ليست صحيحةً فان اوغسطينوس جعل للخطيئة في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ ثلاث درجات الاولى «متى ألقى الحس البدني في الروع لذةً» وهي خطيئةٌ بالفكر والثانية «متى طاب الانسان نفساً بمجرد لذة الفكر» والثالثة «متى عُزِم بالرضى على الفعل» وهذه الثلاثة ترجع الى الخطيئة الفكرية · فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الفكرية جنساً برأسهِ للخطيئة

٢ وايضاً ان غريغوريوس جعل للخطيئة في ادبياته ك ٤ ب ٢٧ اربع درجات اولاها «الذنب الكامن في القلب» والثانية «متى ظهر الى الخارج» والثالثة «متى قوي بالعادة» والرابعة «متى اتصل الانسان الى الطمع في الرحمة الالهية او الى اليأس» ولم يُجعل في ذلك فرق بين الخطيئة الفعلية والخطيئة القولية وقد جُعل درجتان اخريان للخطيئة · فالقسمة الأولى اذن غير صحيحة

٣ وايضاً لا تحصل خطيئة بالقول او بالفعل قبل ان تحصل بالفكر · فاذاً ليست هذه الخطايا متغايرة بالنوع فلا يجب جعل كل منها قسيمةً للأُخرى

لكن يعارض ذلك قول ايرونيموس في تفسير حزقيا ك ١٣ «الزلات العامَّة التي يخضع لها الجنس البشري ثلاث لانا نخطأُ بالفكر او بالقول او بالفعل»

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء تتغاير بالنوع على نحوين الاول من حيث ان لكلٍ نوعاً كاملاً كالتغاير النوعي بين الفرس والثور والثاني من حيث يُعتبر اختلاف الانواع باختلاف الدرجات في كونٍ او حركة كما ان البناء

تكوينٌ كاملٌ للبيت ووضع الاساس واقامة الجدار نوعان ناقصان كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلقيات ١٠ ب ٤ ومثل ذلك يمكن ان يقال في تكون الحيوانات — اذا تمهّد ذلك فالخطيئة تُقسم الى هذه الثلاث اي الى قولية وفكرية وفعلية لا على انها انواعٌ مختلفة كاملة لان الخطيئة تتم بالفعل فكان للخطيئة الفعلية حقيقة النوع الكاملة لكنها تبتدئ اولاً بان تتأسس في الفكر ثم تحصل لها الدرجة الثانية في الفم الذي بهِ يتيسر للانسان ان يكشف عما يخالج قلبه من التصورات والدرجة الثالثة في انقضاء الفعل وعلى هذا تكون هذه الثلاثة متغايرة بتغاير درجات الخطيئة الا انه من الواضح انها ترجع الى نوعٍ واحدٍ كاملٍ من الخطيئة لصدورها عن محرّكٍ واحدٍ فان الغضبان لاشتهائهِ الانتقام يضطرب اولاً في فكره ثم يخرج الى الاغلاظ في الكلام ثم يتخطى الى الفعل المهين وكذا الشأن في الفجور وسائر الخطايا

اذًا اجيب على الاول بان جميع الخطايا الفكرية متفقة في حقيقة الخفاء وبهذا الاعتبار تجعل في درجة واحدة ولكنها تقسم بعد ذلك الى ثلاث درجات وهي التصور والالتذاذ والرضى

وعلى الثاني بان الخطيئة القولية والفعلية متفقتان في حقيقة الظهور ولذلك جعلها غريغوريوس تحت درجةٍ واحدةٍ واما ايرونيموس فقد فرّق بينهما اذ ليس في الخطيئة القولية الّا الابانة والافصاح فقط وهو المقصود بالذات واما الخطيئة الفعلية ففيها انفاذ التصور الفكري الباطن وهو المقصود بالذات وليست الابانة فيها الا بطريق اللزوم · واما العادة واليأس فانهما درجتان تابعتان لكمال نوعية الخطيئة كاتباع المراهقة والشبيبة لكمال تكوّن الانسان

وعلى الثالث بان الخطيئة الفكرية والقولية لا تغايران الخطيئة الفعلية متى وجدتا معها بل متى كان لكل منها وجودٌ مستقلٌ بنفسه كما ان جزء الحركة ايضاً

لا يغاير الحركة كلها متى كانت الحركة متصلة بل متى وقعت في الوسط فقط

ألفصلُ الثامنُ

في ان الافراط والتفريط هل يحدثان تغايرًا في نوع الخطايا

يُتخطّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الافراط والتفريط لا يحدثان تغايرًا في نوع الخطايا لانهما يتغايران بحسب الاكثر والاقل · والاكثر والاقل لا يحدثان تغايرًا في النوع · فاذًا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايرًا في نوع الخطايا

٢- وايضاً كما ان الخطيئة في تحصل بالانحياز عن استقامة العقل كذلك الكذب في النظريات يحصل بالانحياز عن حقيقة الخارج وليس يحصل في نوع الكذب تغايرٌ بقول القائل اكثر او اقل مما في الخارج . فاذاً كذلك ليس يحصل تغايرٌ في نوع الخطيئة بانحيازها عن استقامة العقل انحيازاً اكثر او اقل

٣ وايضاً ليس يتقوم نوعٌ واحدٌ عن نوعين كما قال فرفوريوس في الباب الاخير من الايساغوجي · والافراط والتفريط يجتمعان في خطيئةٍ واحدةٍ فقد يجتمع في بعض الناس البخل والتبذير والبخل خطيئة بالتفريط والتبذير خطيئة بالافراط · فاذًا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايرًا في نوع الخطايا

لكن يعارض ذلك ان المتضادات متغايرة بالنوع لان المضادة فصلٌ من قبيل الصورة كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣ و١٤ · والرذائل التي تختلف بالافراط والتفريط متضادة كمضادة البخل للتبذير فهي اذن متغايرة بالنوع

والجواب ان يقال لما كان في الخطيئة امران الفعل وفساد ترتيبه من حيث يُخرَج بهِ عن نظام العقل والشريعة الالهية كانت نوعية الخطيئة لا تعتبر من جهة فساد الترتيب الذي لا يُقصَد من الخاطئ كما مرَّ في ف ١ بل بالاحرى من جهة نفس الفعل باعتبار انتهائه الى الموضوع الذي يتوجه اليهِ قصد الخاطئ ولذلك فحيثما اختلف المحرك الذي يميل بالقصد الى الخطأ اختلف نوع الخطيئة

وواضحٌ ان المحرك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالافراط ليس نفس المحرك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالتفريط بل هما محركان متضادان كما ان المحرك في خطيئة الفجور هو حب اللذات البدنية والمحرك في خطيئة الجمود هو كراهيتها فلا تكون من ثمه هذه الخطايا متغايرة بالنوع فقط بل متضادة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان الاكثر والاقل وان لم يكونا علةً لاختلاف النوع فقد يكونان لازمين عن تغاير الانواع من حيث يحدثان عن صور مختلفة كما لو قيل ان النار اخف من الهواء ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١ ان الذين قالوا بعدم اختلاف انواع الصداقات لكونها تقال بحسب الاكثر والاقل لم يستندوا على دليل كافٍ · وعلى هذا فالخروج عن نظام العقل بالافراط او بالتفريط يرجع الى خطايا مختلفة بالنوع من حيث تلزم عن محركات مختلفة

وعلى الثاني بان الخاطئ لا يقصد الانحياز عن العقل فلم يكن حكم خطيئة الافراط والتفريط واحداً لخروجها عن استقامة العقل الواحدة · الا انه ربما قصد قائل الكذب اخفاء الحقيقة فلا يكون اذ ذاك فرق بين ان يقول اكثر او اقل واما اذا كان العدول عن الحقيقة غير مقصودٍ فواضح حينئذٍ ان الانسان يتحرك الى ان يقول اكثر او اقل من علل مختلفة وبهذا الاعتبار تختلف حقيقة الكذب كما يظهر في المُفاخِر الذي تحمله المباهاة على الافراط في الكذب والمخادع الذي يقول اقل من الواقع تخلصاً من ايفاء ما يجب عليه ومن هنا كانت بعض الآراء متضادة

وعلى الثالث بانه يجوز ان يكون واحدٌ بخيلاً ومبذراً باعتبارين اي ان يكون بخيلاً في اخذ ما لا ينبغي ومبذراً في اعطاء ما لا ينبغي · وليس يمتنع اجتماع الاضداد في واحدٍ باعتبارات مختلفة

الفصلُ التاسعُ

في ان الخطايا هل تتغاير نوعاً بتغاير الظروف

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الرذائل والخطايا تتغاير نوعاً بتغاير الظروف لان الشر يحصل عن النقوص الجزئية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · والنقوص الجزئية هي فساد كل من الظروف · فاذاً كل ظرفٍ فاسدٍ يستلزم نوعاً من الخطايا

٢ وايضاً ان الخطايا افعالٌ انسانية · والافعال الانسانية تستفيد احياناً الحقيقة النوعية من الظروف كما مرَّ في مب ١٨ ف ١٠ · فالخطايا اذن تتغاير نوعاً بفساد الظروف المختلفة

٣ وايضاً ان انواع الشره المختلفة قد عبر عنها بعضهم بالفاظ نظمها شعراً وهي « فرط العجلة والتأنق وزيادة القدر وشدة الرغبة وكثرة الإقبال » وهذه ترجع الى ظروفٍ مختلفة لان معنى فرط العجلة قبل ما ينبغي ومعنى زيادة القدر اكثر مما ينبغي وهلمَّ جرّاً · فاذاً انواع الخطايا تتغاير بتغاير الظروف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ وك ٤ ب · ان كل رذيلةٍ تخطأ بفعلها اكثر مما ينبغي ومتى لا ينبغي وهكذا الى سائر الظروف · فاذاً لا تتغاير باعتبار ذلك انواع الخطايا

والجواب ان يقال حيثما اختلفت محركات الخطيئة اختلفت انواعها كما مرَّ في الفصل الآنف لان المحرك الى الخطأ هو الغاية والموضوع وقد يعرض ان يكون المحرك واحداً في فساد الظروف المختلفة كما ان البخيل يتحرك من واحدٍ بعينه الى ان يأخذ متى لا ينبغي وحيث لا ينبغي واكثر مما ينبغي وهكذا الى سائر الظروف فانه انما يفعل ذلك بسبب حرصهِ المفرط على جمع المال · وفساد الظروف المختلفة في هذه الامور لا يحدث تغايراً في انواع الخطايا بل يرجع كله

الى نوعٍ واحدٍ بعينه من الخطيئة · وقد يعرض ايضاً ان يكون فساد الظروف المختلفة ناشئاً عن اسبابٍ مختلفة كما ان فرط عجلة الانسان في الاكل يجوز ان ينشأ عن عدم احتماله تأجيل الطعام بسبب سهولة فناء الرطوبة واشتياقه القدر الزائد من الطعام يجوز ان يحدث عن قوة طبيعية على احالة الطعام الكثير واشتهاءهُ لاطعمة اللذيذة يحدث عن شوقهِ الى ما في الطعام من اللذة وعليه ففساد الظروف المختلفة في هذه الامور يحدث تغايراً في انواع الخطايا

اذاً اجيب على الاول بان الشر من حيث هو شرٌّ هو عدمٌ فيتغاير نوعه بتغاير ما يستند اليه على حد سائر العدَمات · واما الخطيئة فلا تستفيد النوعية من جهة العدم او الاعراض كما مرَّ في ف ١ بل من الاقبال على موضوع الفعل

وعلى الثاني بان الظرف لا يحدث تغايراً في نوع الفعل الا متى اختلف السبب

وعلى الثالث بان لانوع الشره المختلفة اسباباً مختلفة كما مرَّ قريباً

أَلمبحثُ الثالثُ والسبعون

في نسبة الخطايا بعضها الى بعضٍ — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي ان ننظر في نسبة الخطايا بعضها الى بعضٍ والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ هل جميع الخطايا والرذائل متلازمة — ٢ هل جميعها متساوية — ٣ في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب الموضوعات — ٤ هل يعتبر بحسب شرف الفضائل التي تقابلها الخطايا — ٥ في ان الخطايا الجسدية هل هي اثقل من الخطايا الروحية — ٦ في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علل الخطايا — ٧ هل يعتبر بحسب ظروفها — ٨ هل يعتبر بحسب مقدار ضررها — ٩ هل يعتبر بحسب حالة من يُخطأ اليه — ١٠ في ان رفعة مقام الخاطئ هل توجب ثقل الخطيئة

الفصل الأوَّل

هل جميع الخطايا متلازمة

يُتخطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متلازمة ففي يع ٢ : ١٠ « من حفظ الناموس كله وعثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرماً في الكل » والاجرام في جميع اوامر الناموس هو نفس اقتراف جميع الخطايا لان « الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية وعصيان الاوامر العلوية » كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ · فاذاً من اقترف خطيئةً واحدةً لزمته جميع الخطايا

٢ وايضاً كل خطيئة فانها تنفي الفضيلة المقابلة لها · ومن خلا عن فضيلةٍ فقد خلا عن جميع الفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ٦٥ ف ١ · فاذاً من اقترف خطيئةً واحدةً فقد تعرَّى عن جميع الفضائل · ومن تعرَّى عن فضيلةٍ فهو حاصل على الرذيلة المقابلة لها · فاذاً من اقترف خطيئةً واحدةً فقد اقترف جميع الخطايا

٣ وايضاً ان جميع الفضائل المتفقة في مبدإٍ واحدٍ متلازمة كما مرَّ مب ٦٥ ف ١ و ٢ · وكما ان الفضائل تتفق في مبدإٍ واحدٍ كذلك الخطايا ايضاً لانه كما ان « محبة الله التي تقيم مدينة الله » مبدأٌ واصلٌ لجميع الفضائل كذلك « محبة الذات التي تقيم مدينة بابل » اصلٌ لجميع الخطايا كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ · فاذاً جميع الخطايا والرذائل ايضاً متلازمة بحيث ان من كانت فيه واحدةٌ منها كانت كلها فيه

لكن يعارض ذلك ان بعض الرذائل متضادة بينها كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب٨ ويستحيل اجتماع المتضادات في واحدٍ بعينه · فيستحيل اذن كون جميع الخطايا والرذائل متلازمة

والجواب ان يقال ان قصد الفاعل بحسب الفضيلة في اتباع العقل ليس

كقصد الخاطئ في مخالفة العقل لان كل من يفعل بحسب الفضيلة فانه يقصد اتباع نظام العقل فيكون قصده في جميع الفضائل متوجهاً الى واحدٍ بعينهِ ولهذا كانت جميع الفضائل متلازمة في دستور المفعولات السديد الذي هو الفطانة كما مرَّ في مب ٦٥ ف ١ · واما الخاطئ فليس يقصد الخروج عن مقتضى العقل بل انما يقصد التوجه الى خيرٍ مُشتهى يستفيد منه قصده هذا الحقيقة النوعية · وهذه الخيرات التي يتوجه اليها قصد الخاطئ الخارج عن مُقتضى العقل مختلفة وغير متلازمة في شيءٍ بل ربما كانت متضادةً ايضاً وعليهِ لما كانت الرذائل والخطايا تستفيد نوعيتها مما تتوجه اليهِ كان من الواضح ان الخطايا ليست متلازمة اصلاً من جهة ما تستكمل بهِ حقيقتها النوعية لان الخطيئة لا تُقترف بالاقبال من الكثرة الى الوحدة بل بالعدول عن الوحدة الى الكثرة

اذاً اجيب على الاول بان كلام يعقوب على الخطيئة ليس من جهة الاقبال الذي باعتباره تتمايز الخطايا كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ بل من جهة الإعراض اي من حيث ان الانسان يُعرِض بالخطيئة عن امر الشريعة · وجميع اوامر الشريعة صادرةٌ عن واحدٍ بعينهِ كما قال هناك في عـ ١١ ولذلك كان الله هو بعينه يهان في كل خطيئة وبهذا الاعتبار قال « من عثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرماً في الكل » اي لانه باقترافهِ خطيئةً واحدةً يستوجب العقاب من حيث يهين الله الذي عن اهانتهِ ينشأ جرم جميع الخطايا

وعلى الثاني بانه قد مرَّ في مب ٧١ ف ٤ ان الفضيلة المقابلة لا تنتفي بكل فعل من افعال الخطيئة اذ الخطيئة العرضية لا تنفي الفضيلة وأنَّ الخطيئة المميتة تنفي الفضيلة المفاضة من حيث تُقصي عن الله غير ان الفعل الواحد من افعال الخطيئة ولو كانت مميتةً لا ينفي ملكة الفضيلة المكتسبة · واما اذا تكثرت الافعال الى ان يحصل عنها ملكةٌ مضادة فتنتفي ملكة الفضيلة المكتسبة وبانتفائها تنتفي

الفطنة لان الانسان متى فعل على خلاف فضيلة ما ايًّا كانت فانه يفعل على خلاف الفطنة · ويمتنع حصول فضيلةٍ خلقية بدون الفطنة كما مرَّ في مب ٥٨ ف ٤ ومب ٦٥ ف ١ فيلزم من ذلك انتفاء جميع الفضائل الخلقية باعتبار وجود الفضيلة الكامل والصوري الذي يحصل للفضائل الخلقية باعتبار اشتراكها في الفطنة · لكنه يبقى اميالٌ الى افعال الفضائل ليس لها حقيقة الفضيلة · الا انه ليس يلزم ان الانسان يقع بسبب بذلك في جميع الرذائل او الخطايا اما اولاً فلان الفضيلة الواحدة يقابلها رذائل كثيرة فيجوز انعدامها بواحدةٍ منها وان لم تكن الأُخرى موجودةً · واما ثانياً فلان الخطيئة تقابل الفضيلة صالةً من جهة ميل الفضيلة الى الفعل كما مرَّ في مب ٧١ ف ١ فاذا بقي في الانسان بعض اميالٍ صالحة فلا يجوز ان يقال ان فيه ما يقابلها من الرذائل او الخطايا

وعلى الثالث بان محبة الله مؤلّفة لانها تؤدي بعاطفة الانسان من كثيرٍ الى واحدٍ ولذلك كانت الفضائل الحاصلة عن محبة الله متلازمة · واما محبة الذات فتفرق عاطفة الانسان الى كثيرٍ اي من حيث ان الانسان يحب ذاته باشتهائه لنفسهِ الخيرات الزمنية التي هي كثيرة ومختلفة ولهذا لم تكن الرذائل والخطايا الحاصلة عن محبة الذات متلازمة

الفصلُ الثاني

هل جميع الخطايا متساوية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان جميع الخطايا متساوية لان فعل الخطيئة انما هو فعل ما لا يحل · وفعل ما لا يحل مذمومٌ في الجميع على نحوٍ واحدٍ بعينهِ · ففعل الخطيئة اذن مذموم على نحوٍ واحدٍ بعينهِ · فاذًا ليس بين الخطايا تفاوت في الثقل

٢ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة بتعدي الانسان نظام العقل الذي نسبته

الى الافعال الانسانية كنسبة القاعدة الخطّية في الجسمانيات · فالخطأ اذن كالخروج عن الخطوط والخروج عن الخطوط يكون متساويًا وعلى نحوٍ واحدٍ ولو كان الخارج ابعدَ عنها او اقرب اليها لان الأعدام لا تقبل الاكثر والاقل · فاذًا جميع الخطايا متساوية

٣ وايضاً ان الخطايا مقابلة للفضائل · وجميع الفضائل متساوية كما قال توليوس في مناقضاته ٣ · فاذًا جميع الخطايا متساوية

لكن يعارض ذلك قول الرب لبيلاطوس في يو ١٩ : ١١ « الذي اسلمني اليك له خطيئة اعظم » وقد ثبت ان بيلاطوس كانت له خطيئة · فبعض الخطايا اذن اعظم من بعضٍ

والجواب ان يقال ان مذهب الرواقيين الذي تابعهم عليهِ توليوس في الموضع المتقدم من مناقضاته كان ان جميع الخطايا متساوية وعليهِ تفرع ضلال بعض المبتدعة الذي لقولهم بتساوي جميع الخطايا يقولون ايضاً بتساوي جميع عقوبات جهنم ويستفاد من كلام توليوس ان الذي حمل الرواقيين على هذا القول نظرهم الى الخطيئة من جهة ما فيها من العدم فقط اي من حيث هي عدولٌ عن نظام العقل ولذلك فلاعتبارهم مطلقاً ان العدم لا يقبل الاكثر والاقل جعلوا جميع الخطايا متساوية · الا ان من امعن نظر الاعتبار وجد ان للاعدام جنسين فمنها ما هو عدمٌ مطلقٌ وصرفٌ ويقوم بانقضاء الفساد وتمامهِ كما ان الموت هو عدم الحياة والظلمة هي عدم النور وهذه الاعدام لا تقبل الاكثر والاقل لعدم بقاء شيء من الملكة المقابلة لها فمن مضى على موتهِ يوم او ثلاثة او اربعة ايام فليس باقل موتاً من مضى على موتهِ سنة وصار رميماً وكذا اذا حُجب نور السراج عن البيت بحجب كثيرة لم يكن اشد ظلمةً مما لو حجب النور عنه بحجابٍ واحدٍ يمنعه بالكلية · ومنها ما هو عدمٌ غير مطلق بل يبقى معه شيءٌ من الملكة المقابلة

له وهذا العدم قائمٌ بحال الفساد لا بانقضائه كالمرض الذي يزول به ما ينبغي من اعتدال الاخلاط لكن بحيث يبقى شيء منه والا فقد الحيوان الحياة وقس على المرض قبح المنظر وما شاكله . وهذه الاعدام تقبل الاكثر والاقل من جهة ما يبقى من الملكة المضادة فان في المرض وقبح المنظر فرقاً كثيراً بين ان يُخرَج فيهِ خروجاً اكثر او اقل عما ينبغي من اعتدال الاخلاط او الاعضاء . وكذا الحال ايضاً في الرذائل والخطايا فان ما ينبغي من اعتدال العقل ينعدم بها بحيث لا يذهب نظام العقل بالمرة والا لنقض الشر نفسه لو كان كاملاً كما في الخافيات ك ٤ ب ٥ لاستحالة ان يبقى جوهر فعل الفاعل او عاطفته ما لم يبقَ شيءٌ من نظام العقل ولهذا فالخروج الاكثر او الاقل عن استقامة العقل يؤثر كثيراً في جانب ثقل الخطيئة وعليه ينبغي القول بان الخطايا ليست كلها متساوية

اذًا اجيب على الاول بانه انما لا يحل اقتراف الخطايا لما فيها من فساد الترتيب ولذلك فما كان منها اكثر فساداً كان أحرم فكان اشد جسامةً

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض على الخطيئة لو كانت عدماً صرفاً

وعلى الثالث بان الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه مع اعتبار المناسبة فيها غير انه قد يفضل بعضها بعضاً في نوعه وقد يفضل بعض الناس بعضاً في النوع الواحد من الفضيلة كما مرَّ في مب ٦٦ ف ١ و ٢ — ومع هذا لو كانت الفضائل متساوية لا يلزم من ذلك تساوي الرذائل لان الفضائل متلازمة بخلاف الرذائل او الخطايا

ألفصل الثالثُ

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف

الموضوعات لان ثقل الخطيئة يرجع الى وجه الخطيئة او كيفيتها · والموضوع هو مادة الخطيئة · فاذاً ليس يختلف ثقل الخطايا باختلاف الموضوعات

٢ وايضاً ان ثقل الخطيئة هو بشدّة شرّيتها · والخطيئة ليست شرًّا من جهة الاقبال على موضوعها الذي هو خيرٌ مشتهىً بل من جهة الاعراض · فاذاً ليس يختلف فعل الخطيئة باختلاف الموضوعات

٣ وايضاً ان الخطيئة المختلفة الموضوعات مختلفة الاجناس . والاشياء المختلفة في الجنس ليست متقايسة بينها كما اقرّه الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م. ٣ وما يليه. فاذاً ليس بعض الخطايا اثقل من بعضٍ بحسب اختلاف الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ . وبعض الخطايا اثقل من بعضها في نوعه كما ان القتل هو اثقل من السرقة · فثقل الخطايا اذن يختلف باختلاف الموضوعات ·

والجواب ان يقال ان الخطايا تتفاوت في الثقل على حد تفاوت الامراض فيه. كما يظهر مما تقدم في الفصل الآنف فكما ان خير الصحة قائمٌ بتعادل الاخلاط على وجه يلائم طبيعة الحيوان كذلك خير الفضيلة قائمٌ بتعادل الفعل الانساني على وجهٍ يلائم نظام العقل · وواضحٌ انه كلما خرجت الاخلاط عما ينبغي من التعادل بالقياس الى مبدإ اعلى كان المرض اثقل كما ان المرض الذي يحصل في بدن الانسان عن القلب الذي هو مبدأ الحياة او عن شيءٍ قريبٍ من القلب هو اشد خطرًا فاذاً كلما فسد النظام في مبدإ اعلى في ترتيب العقل وجب ان تكون الخطيئة اثقل · والعقل يرتب كل شيءٍ في المفعولات باعتبار الغاية فكلما كانت الغاية التي تحصل في الافعال الانسانية من جهتها اعلى كانت الخطيئة اثقل · وموضوعات الافعال هي غاياتها كما

يظهر مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ فكان ثقل الخطايا يختلف باختلاف الموضوعات · كما يظهر ان الانسان غاية للاشياء الخارجة عن جوهره والله ايضاً غاية للانسان فاذاً الخطيئة التي تحصل في حق جوهر الانسان كالقتل هي اثقل من التي تحصل في حق الاشياء الخارجة كالسرقة واثقل منها ايضاً الخطيئة التي تقترف في حق الله مباشرة كالكفر والتجديف ونحوها وفي كل رتبة من هذه الخطايا ايضاً يحصل التفاوت في الثقل باعتبار تعلق الخطيئة بشيء اهم او اقل اهمية · ولما كانت الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كان اختلاف الثقل الذي يعتبر بحسب الموضوعات هو الأولي لترتبه على الحقيقة النوعية

اذاً اجيب على الاول بان الموضوع وان كان هو المادة التي ينقضي عندها الفعل الا انه يتضمن حقيقة الغاية من حيث يتوجه اليه قصد الفاعل كما مرَّ في الموضع المتقدم · وصورة الفعل الخلقي تتوقف على الغاية كما يظهر مما مرَّ في مب ١٨ ف ٦ والمبحث الآنف ف ٦

وعلى الثاني بان الاقبال على خيرٍ متغير على الوجه الذي لا ينبغي يستلزم الاعراض عن الخير الغير المتغير الذي به تتم حقيقة الشر · فاذاً اختلاف ما يرجع الى الاقبال يلزم عنه اختلاف ثقل الشرية في الخطايا

وعلى الثالث بان لكلٍ من موضوعات الافعال الانسانية نسبةً الى الآخر فكانت جميع الافعال الانسانية مشتركةً على نحوٍ ما في جنسٍ واحدٍ من حيث تتوجه الى الغاية القصوى فلا يمتنع اذن ان تكون جميع الخطايا متقايسة بينها

الفصل الرابع

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف شرف ما تقابله من الفضائل اي انه متى كانت الفضيلة اعظم كانت الخطيئة

المقابلة لها اثقل ففي ام ١٥ : ٥ «في البر المتزايد فضيلة عظمى» والبر المتزايد يمنع من الغضب كما قال الرب في متى ٥ : ٢٠ وما يليه والغضب خطيئة اخف من القتل الذي يمنع منه البر اليسير · فاذاً اعظم الفضائل يقابله اخف الخطايا

٢ وايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان « الفضيلة تتعلق بالصعب والخير» ومن ذلك يظهر ان الفضيلة التي هي اعظم تتعلق بالاصعب · وخطأ الانسان في الاصعب اخف منه في الاقل صعوبةً · فاذاً الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخفُّ

٣ وايضاً ان المحبة فضيلة اعظم من الايمان والرجاء كما في ١ كور ١٣ : ١٣ والبغض المقابل للمحبة خطيئة اخف من الكفر واليأس المقابلين للايمان والرجاء فاذاً الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٠ ان الاقبح مضادٌ للافضل · والافضل في الاخلاق هو الفضيلة العظمى والاقبح هو الخطيئة المتناهية في الثقل · فاذاً الخطيئة العظمى يقابلها اثقل الخطايا

والجواب ان يقال ان الفضيلة يقابلها خطيئة اولاً بالذات والاصالة وذلك متى كانت الخطيئة متعلقة بنفس موضوع الفضيلة لان الاضداد تتعلق بواحدٍ بعينه وعلى هذا النحو فالفضيلة التي هي اعظم يجب ان يقابلها خطيئة اثقل لانه كما ان عظم ثقل الخطيئة يُعتبَر من جهة الموضوع كذلك يُعتبَر من جهته عظم شرف الفضيلة ايضاً فان كليهما يستفيد نوعيته من الموضوع كما مرَّ في مب ٦٠ ف ٥ والمبحث الآنف ف ١ · فاذاً اعظم الفضائل يجب ان يضاده بالذات اعظم الخطايا لكونهِ في غاية البعد عنه في جنسٍ واحدٍ بعينهِ · وثانياً يجوز اعتبار مقابلة الفضيلة للخطيئة بحسب امتداد الفضيلة المانعة من الخطيئة لانه كلما كانت الفضيلة اعظم كانت اعظم إبعاداً للانسان عن الخطيئة المضادة لها بحيث انها لا

تمنع من الخطيئة فقط بل مما يؤدي اليها ايضاً وهكذا يتضح انه كلما كانت الفضيلة اعظم منعت ايضاً من خطايا اخف كما ان الصحة ايضاً كلما كانت اعظم كانت مانعة ايضاً من انحرافات اقل · وعلى هذا النحو يقابل الفضيلة التي هي اعظم خطيئة اخف من جهة المعلول

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على المقابلة التي تعتبر من جهة منع الخطيئة لان العدالة الوافرة تمنع ايضاً من الخطايا التي هي اخف

وعلى الثاني بان الفضيلة التي هي اعظم المتعلقة بخير اصعب يضادها بالاصالة الخطيئة المتعلقة بشر اصعب لان في كلا الامرين فضلاً من حيث تظهر الارادة اميل الى الخير او الى الشر بعدم تغلب الصعوبة عليها

وعلى الثالث بان المحبة لا تطلق على كل حبّ بل على حب الله فلا يقابلها بالاصالة كل بغض بل بغض الله الذي هو اثقل الخطايا

الفصلُ الخامسُ

في ان الخطايا الجسدية هل هي اقل جرماً من الخطايا الروحية

يتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطايا الجسدية ليست اقل جرماً من الخطايا الروحية فان الزنى بزوجة الغير خطيئة اثقل من السرقة ففي ام ٦ : ٣٠ و٣٢ «اذا سرق السارق فليس اثمهُ عظيماً واما الزاني بامراءة قريبهِ فانه فاقد اللبّ يهلكُ نفسهُ» والسرقة ترجع الى البخل الذي هو خطيئة روحية والزنى بزوجة الغير يرجع الى الفجور الذي هو خطيئة جسدية فالخطايا الجسدية اذن اعظم جرماً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير سفر الاحبار ان الشيطان يفرح جدًا بخطيئة الفجور والحنيفية وهو اشد فرحاً بالجرم الاعظم · والفجور خطيئة جسدية فيظهر اذاً ان جرم الخطايا الجسدية في غاية العظم

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ ان «من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه» والغيظ خطيئة روحية على قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ والشهوة ترجع الى الخطايا الجسدية · فالخطيئة الجسدية اذن اثقل من الخطيئة الروحية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٣٣ ب ٣٢ ان الخطايا الجسدية اقل جرماً واعظم عاراً

والجواب ان يقال ان الخطايا الروحية اعظم جرماً من الخطايا الجسدية وليس المراد بذلك ان كل خطيئة روحية هي اعظم جرماً من كل خطيئةٍ جسدية بل انه اذا تساوت الخطايا الروحية والجسدية في كل شيء ولم يعتبر بينهما الا فرق الصفة الروحية والجسدية كانت الخطايا الروحية اثقل من الجسدية ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجهٍ — اما اولاً فمن جهة المحل لان الخطايا الروحية تخص الروح الذي من شأنه الاقبال على الله والاعراض عنه والخطايا الجسدية تنقضي في لذة الشهوة الجسدية التي من شأنها بالخصوص الاقبال على الخير الجسماني ولذلك كانت الخطيئة الجسدية من حيث هي هي اكثر اقبالاً فكانت ايضاً اشد التصاقاً وكانت الخطيئة الروحية اكثر اعراضاً والاعراض هو منشأ حقيقة الجرم ولذلك كانت الخطيئة الروحية من حيث هي كذلك اعظم جرماً — واما ثانياً فمن جهة من يُخطأ في حقهِ فان الخطيئة الجسدية من حيث هي كذلك تقع في حق جسد فاعلها الذي باعتبار رتبة المحبة يستحق من المحبة اقل مما يستحقه الله والقريب الذي يُخطأ في حقهما بالخطايا الروحية ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً — واما ثالثاً فمن جهة السبب لانه كلما كان الباعث على الخطإ أثقل كانت خطيئة الانسان اخف كما سياتي بيانه في الفصل التالي والباعث على الخطايا الجسدية اقوى

وهو شهوة البدن المركّبة فينا ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً

اذاً اجيب على الاول بان الزنى بزوجة الغير ليس من قبيل خطيئة الفجور فقط بل من قبيل خطيئة الجور ايضاً وبهذا الاعتبار يمكن رده الى البخل كما قال الشارح في تفسير قولهِ في افسس ٥ : ٥ «كل زانٍ او نجسٍ او بخيلٍ» وعلى هذا فكلما كانت امرأة الرجل احب اليهِ من المُقتنى كان الزنى بها اثقل من السرقة

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الشيطان يفرح اعظم الفرح بخطيئة الفجور لكونه اشد التصاقاً ويعسر تخلص الانسان منه لان «شهوة المستلذ لا تعرف الشبع» كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٢

وعلى الثالث بان الفيلسوف انما قال ان من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه لانه اقل اشتراكاً في العقل وبهذا المعنى ايضاً قال في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان الخطايا المضادة للعفة مستقبحة جداً لكونها تتعلق بتلك اللذات المشتركة بيننا وبين البهائم فيصير بها الانسان على نحوٍ ما بهيمياً ولهذا كانت اعظم عاراً كما قال غريغوريوس

ألفصلُ السادسُ

في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا لا يُعتبر بحسب علة الخطيئة لانهُ كلما كانت علة الخطيئة اعظم كانت أبعث على الخطيئة فكانت مقاومتها أعسر · والخطيئة تخف بتعسر مقاومتها لان تعسر مقاومة الخاطىء للخطيئة ناشىء عن ضعفه · والخطيئة الحاصلة عن الضعف تعتبر اخف · فالخطيئة اذن لا تثقل من جهة علتها

٢ وايضاً ان الشهوة علةٌ عامة للخطيئة وعليه قول الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٧ : ٧ لاني لم اكن اعرف الشهوة الاية «الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شرٍ صالحة» وكلما غُلبَ الانسان بشهوةٍ اعظم كانت الخطيئة اخف · فثقل الخطيئة اذن يقل بعظم العلة

٣ وايضاً كما ان استقامة العقل علةٌ للفعل الصالح كذلك يظهر ان نقصان العقل علةٌ للخطيئة · وكلما زاد نقصان العقل خفت الخطيئة حتى ان من خلا عن استعمال العقل لم تحسب عليه خطيئةٌ اصلاً ومن خطئ عن جهلٍ كانت خطيئته اخف · فقبح الخطيئة اذن ليس يزداد بعظم العلة

لكن يعارض ذلك انه متى وفرت العلة وفر المعلول · فاذاً اذا كانت علة الخطيئة اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان العلة يجوز اعتبارها في جنس الخطيئة وفي كل جنسٍ آخر ايضاً على ضربين فمنها ما هي علةٌ خاصة وبالذات للخطيئة وهي ارادة الخطأ فان نسبتها الى فعل الخطيئة كنسبة الشجرة الى الثمرة كما مرَّ في تفسير آية متى ٧ : ١٨ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثماراً رديئة» وهذه العلة كلما كانت اعظم كانت الخطيئة اثقل لانه كلما قويت ارادة الانسان على الخطأ كانت خطيئته اعظم جرماً · ومنها ما هي عللٌ خارجة وبعيدة وهي التي تميل بالارادة الى الخطأ وهذه العلل لا بد من تفصيلها فمنها ما تجر الارادة الى الخطأ في طبعها كالغاية التي هي موضوع الارادة الخاص وبهذه العلة تزداد الخطيئة لان من جنحت ارادته الى الخطأ عن قصد غايةٍ اقبح كانت خطيئته أثقل · ومنها ما تميل بالارادة الى الخطأ خارجاً عن طبعها ونظامها لان من شأنها ان تتحرك اختياراً من تلقاء نفسها بحسب حكم العقل وعلى هذا فالعلل التي تضعف حكم العقل كالجهل او تضعف اختيار الارادة كالمرض او القسر او

الخوف او نحو ذلك تخفف الخطيئة كما تضعف الارادي ايضاً حتى انه اذا كان الفعل غير ارادي بالكلية لم يُعتبر خطيئةً

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على العلة المحركة الخارجة التي تضعف الارادي فازدياد هذه العلة يقلل من جرم الخطيئة كما مرّ قريباً

وعلى الثاني بانهُ اذا اريد بالشهوة ما يشمل حركة الارادة فحيث كانت الشهوة اعظم كانت الخطيئة أكبر واما اذا اريد بها الانفعال الذي هو حركة القوة الشهوانية فعظم الشهوة السابقة حكم العقل وحركة الارادة يخفف الخطيئة لان من يندفع الى الخطأ بشهوة اعظم يسقط عن تجربة اشد فيكون جرمهُ اخف واما اذا كانت الشهوة بهذا المعنى لاحقة لحكم العقل وحركة الارادة فيكون عظم الخطيئة بقدر عظم الشهوة فقد ينشأُ احياناً عظم حركة الشهوة عن اندفاع الارادة الى موضوعها اندفاعاً خارجاً عن حد الاعتدال

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض وارد على العلة التي تجعل الفعل غير ارادي وهذه تخفف جرم الخطيئة كما مرّ في جرم الفصل

ألفصلُ السابعُ

في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها

يُتخطَّى الى السابع بأن يقال : يظهر ان ظرف الخطيئة لا يُثقِل جرمها فان الخطيئة تثقل من جهة نوعها ٠ وظرف الخطيئة لا يفيدها الحقيقة النوعية لانه من اعراضها٠ فاذًا ليس يعتبر ثقل الخطيئة من جهة ظرفها

٢ وايضاً لا يعدو ظرف الخطيئة ان يكون قبيحاً او غير قبيح فان كان قبيحاً كان علةً بالذات لنوع من الشر وان لم يكن قبيحاً لم يزدد به الشر٠ فظرف الخطيئة ليس يثقلها بوجهٍ

٣ وايضاً ان قبح الخطيئة يحصل من جهة الإعراض · وظروف الخطيئة تلحقها من جهة الإقبال · فهي اذن لا تزيد الخطيئة قبحاً

لكن يعارض ذلك ان جهل الظرف يخفف جرم الخطيئة لان من يخطأ لجهله ظرف الخطيئة يستحق المغفرة كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ · ولو لم يكن الظرف مثقلاً للخطيئة لم يكن الامر كذلك فالظرف اذن مثقل للخطيئة

والجواب ان يقال ان من شأن كل شيء ان يزداد بعلته كما قال الفيلسوف في كلامه على ملكة الفضيلة في الخلقيات ك ٢ ب ٢ · وواضح ان الخطيئة تحصل عن نقصان ظرفٍ من الظروف اذ انما يخالف مخالفٌ نظام العقل من حيث لا يرعى في فعله ما تجب رعايته من الظروف · فواضح اذن ان من شأن الخطيئة ان تثقل بظرفها · غير ان هذا يقع على ثلاثة انحاء اولاً من حيث تصير الخطيئة بالظرف الى جنس آخر مثال ذلك ان خطيئة الزنى قائمة بان يغشى الرجل غير زوجته فاذا انضم اليها هذا الظرف وهو كون التي يغشاها زوجة رجلٍ آخر صارت الى جنس آخر من الخطيئة وهو الجور لاغتصاب الانسان ما لغيره وبهذا الاعتبار كان الزنى بزوجة الغير اثقل من مطلق الزنى — وثانياً من حيث تكاثر بالظرف اوجه الخطيئة وان كانت لا تخرج به الى جنس آخر كما اذا اعطى المبذر حين لا ينبغي ومن لا ينبغي فانه يخطأ اكثر مما لو اعطى من لا ينبغي فقط مع بقاء جنس الخطيئة بعينهِ وبهذا تصير الخطيئة اثقل كما ان المرض الذي يسري الى اجزاء من البدن اكثر يكون اثقل ومن ثم قال توليوس في مناقضاته ٣ « من يعتدي على حيوة ابيهِ يخطأ في امور كثيرة لانه يعتدى على من ولده ومن غذاه ومن ثقفه ومن اجلسه على الكرسي ووضعه في البيت وفي الهيئة الاجتماعية » — وثالثاً من حيث يزداد بالظرف القبح الناشىء عن ظرفٍ آخر كما ان اخذ ما للغير تحصل عنه خطيئة السرقة فاذا اضيف اليهِ ظرف الكثرة

في كية المأخوذ صارت الخطيئة اثقل وان كان اخذ الكثير او القليل لا يتضمن في نفسه حقيقة الخير او الشر

اذًا اجيب على الاول بان بعض الظروف تفيد الفعل الخلقي الحقيقة النوعية كما مرَّ في مب ١٨ ف ١٠ - على ان الظرف الذي لا يفيد لحقيقة النوعية قد يكون مثقلاً للخطيئة لانه كما ان حسن الشيء لا يُعتبَر من جهة نوعهِ فقط بل من جهة بعض اعراضه ايضاً كذلك قبح الفعل لا يُعتبَر من جهة نوعه فقط بل من جهة ظروفه ايضاً

وعلى الثاني بان الظرف قد يثقل الخطيئة بكلا الوجهين لانه اذا كان قبيحاً فليس يجب دائمًا ان يتقوم به نوع الخطيئة لجواز ان يزداد بهِ وجه القبح مع عدم تغير النوع كما مرَّ في جرم الفصل وان لم يكن قبيحاً جاز ان تثقل بهِ الخطيئة بالنسبة الى قبح ظرفٍ آخر

وعلى الثالث بان العقل ليس يجب ان يرتب الفعل باعتبار موضوعهِ فقط بل باعتبار جميع ظروفهِ ايضاً ولهذا كان الاعراض عن ترتيب العقل يُعتبَر بحسب فساد كل ظرفٍ كما لو فعل فاعلٌ حين لا ينبغي وحيث لا ينبغي والاعراض على هذا النحو يكفي حقيقة الشر على ان هذا الاعراض عن ترتيب العقل يترتب عليه الاعراض عن الله الذي يجب على الانسان ان يتصل به بالعقل المستقيم

الفصلُ الثامنُ

في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان ثقل الخطيئة ليس يزداد بازدياد الضرر فان الضرر حدثٌ تابعٌ لفعل الخطيئة · والحدث التابع لا يزيد في حسن الفعل او قبحه كما مرَّ في مب ٢٠ ف ٥ · فالخطيئة اذن لا تثقل بحسب عظم الضرر

٢ وايضاً ان الضرر يحصل بالاخص في الخطايا التي تقترف في حق القريب اذ ليس احدٌ يشاء الاضرار بنفسه والله لا يستطيع احد الاضرار بهِ كقوله في أيوب ٣٥ : ٦ و ٨ «ان أكثرت من المعاصي فماذا تُلحق بهِ ··· انما نفاقك يضر انساناً مثلك» فلو كان ثقل الخطيئة يزداد بازدياد الضرر لكانت الخطيئة التي يجرم بها الانسان الى قريبهِ اثقل من الخطيئة التي يجرم بها الى الله او الى نفسهِ

٣ وايضاً ان الضرر الذي يُفقِد الانسان حيوة النعمة اعظم من الضرر الذي يفقده حيوة الطبيعة لان حيوة النعمة افضل من حيوة الطبيعة حتى انه يجب على الانسان ان يحتقر حيوة الطبيعة مخافة ان يفقد حيوة النعمة · والذي يحمل امرأةً على الزنى فانه في نفسهِ يفقدها حيوة النعمة بجرهِ اياها الى الخطيئة المميتة فلو كان ثقل الخطيئة على قدر الضرر لكان الزاني البسيط اثقل خطأً من القاتل وهو بيّن البطلان · فالخطيئة اذن لا يزداد ثقلها بازدياد الضرر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٣ ب ١٤ «لما كانت الرذيلة مضادةً للطبيعة كانت زيادة شر الرذائل بقدر نقصان سلامة الطبائع» ونقصان سلامة الطبيعة ضررٌ · فاذاً كلما كان الضرر اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان نسبة الضرر الى الخطيئة يجوز ان تكون على ثلاثة انحاء — فقد يكون الضرر الناشىء عن الخطيئة ملحوظاً قبل وقوعه ومقصوداً كما لو فعل فاعل شيئاً بقصد الاضرار بالغير كالقاتل والسارق فان مقدار الضرر حينئذٍ يزيد بالذات في ثقل الخطيئة لان الضرر اذ ذاك هو موضوع الخطيئة المقصود بالذات — وقد يكون الضرر ملحوظاً ولكنه ليس مقصوداً كمن يمر بحقلٍ وهو ذاهبٌ ليزني قصد السرعة فانه يضر بزرع الحقل عن علمٍ لكن لا بقصد

الاضرار ومقدار الضرر حينئذٍ يزيد ايضاً في ثقل الخطيئة لكن بالتبعية اي من حيث ان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان لا يتجافى عن الاضرار بنفسه او بغيره في سبيل تلك الغاية التي لولاها لما اراد ذلك — وقد يكون الضرر لا ملحوظاً ولا مقصوداً وحينئذٍ اذا كان له نسبةٌ عرضية الى الخطيئة فلا يزيد في ثقلها بالذات لكنه باهمال الانسان الالتفات الى ما قد ينشأ من الاضرار تجب عليه تبعة ما يحدث من الشرور بغير قصدٍ اذا اتى امراً محظوراً · واما اذا لحق الضرر بالذات فعل الخطيئة فانهُ يزيد بالذات في ثقل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لان كل ما يلحق الخطيئة بالذات يرجع باعتبارٍ ما الى نوعية الخطيئة كما لو زنى زانٍ على مرأى من الناس فنشأ عن ذلك عثرةٌ للكثيرين فان ذلك وان لم يقصدهُ ولم يلحظه ايضاً فانه مثقلٌ بالذات للخطيئة · بخلاف الضرر العقابي اى القصاص الذي يصادفهُ الخاطئ في ما يظهر فان هذا الضرر اذا لحق بالعرض فعل الخطيئة ولم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لا يزيد في ثقل الخطيئة ولا يتبع زيادة ثقلها كالذي يسرع للقتل فتصدم رجله فيصيبها جرحٌ واما اذا لحق بالذات فعل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً فلا تكون زيادته موجبةً لزيادة ثقل الخطيئة بل بعكس ذلك تكون زيادة ثقل الخطيئة موجبةً لزيادته كما ان غير المؤمن الذي لم يسمع شيئاً عن عقوبات جهنم سيكون عقابه في جهنم على خطيئة القتل اشدّ من عقابهِ على خطيئة السرقة لانه لعدم لحظهِ ولا قصده ذلك لا يزداد بهِ ثقل الخطيئة بخلاف المؤمن الذي يظهر انه يزداد جرم خطيئتهِ من حيث يزدري العقوبات الشديدة ليشبع ارادة الخطيئة بل ان ثقل هذا الضرر انما ينشأ عن ثقل الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان الحدث التابع اذا كان ملحوظاً ومقصوداً زاد في

حسن الفعل او قبحه كما اسلفنا في مب ٢٠ ف ٥ عند الكلام على حسن الافعال الخارجة وقبحها

وعلى الثاني بان الضرر وان زاد في ثقل الخطيئة فان ثقلها لا يزداد بهِ وحده بل ان الخطيئة انما يزداد ثقلها بالذات لما فيها من فساد الترتيب كما مرَّ في ف ٢ و٣ وعليه فالضرر ايضاً انما يزيد في ثقل الخطيئة من حيث يجعل الفعل اكثر خروجاً عن الترتيب فلا يلزم اذن من كون محل الضرر بالاخص في الخطايا التي تقترف في حق القريب كون تلك الخطايا في غاية الثقل لان فساد الترتيب اعظم جداً في الخطايا التي تقترف في حق الله وفي كثير من التي تقترف في حق فاعلها — ومع ذلك يجوز ان يقال انه وان لم يستطع احدٌ ان يلحق ضرراً بالله في جوهرهِ لكنهُ يحاول الاضرار في ما يخص الله بنقضه الايمان بهِ تعالى مثلاً وانتهاك اقداسهِ مما هو خطأٌ ثقيل جداً · وقد يلحق الانسان ايضاً ضرراً بنفسهِ عن علمٍ واختيارٍ كما هو ظاهرٌ في المنتحرين وان جعلوا غايتهم في ذلك خيراً ظاهرياً كالتخلص من شدةٍ

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض غير ناهضٍ لامرين اولاً لان القاتل يقصد بالذات ضرر القريب والزاني الذي يغري المرأة ليس يقصد الضرر بل اللذة وثانياً لان القاتل علةٌ ذاتيةٌ وكافية لموت الجسدي وليس يمكن لاحدٍ ان يكون علةً ذاتيةً وكافيةً لموت الروح في الغير اذ ليس يموت احدٌ موتاً روحياً الا باقترافهِ الخطيئة بارادتهِ

الفصلُ التاسعُ

في ان الخطيئة هل تزداد ثقلاً باعتبار الشخص الذي يُجرم اليه

يتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تزداد ثقلاً باعتبار حال الشخص الذي يُجرَم اليهِ والّا لازداد ثقلها جداً متى اقترفت في حق رجل

بار وقديس · والحل انها لا تزداد ثقلاً بذلك لان صاحب الفضيلة الذي يحتمل الاهانة المنزلة به بنفس مطمئنة اقل شعوراً بالاهانة من غيره الذين ينفعلون جداً من الاهانة فيتميزون غيظاً في داخلهم ايضاً· فاذاً حالة الشخص الذي يُجرَم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

٢ وايضاً لو كانت حالة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً لثقلت جداً بالقرابة لان قتل العبد يُقترَف فيه خطيئة واحدة واما الاعتداء على حيوة الأب فيقترف فيه خطايا كثيرة كما قال توليوس في مناقضاته ٣ · وقرابة الشخص الذي يُجرَم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً في ما يظهر لان كل انسان في غاية القرب الى نفسهِ ومع ذلك فان من يلحق ضرراً بنفسه اقل خطأ منه لو الحق ضرراً بغيره كما ان قتل الانسان فرسهُ اقل جرماً من قتلهِ فرس غيرهِ على ما يظهر مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١١ · فاذاً قرابة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً

٣ وايضاً ان حالة الشخص الخاطئ تزيد الخطيئة ثقلاً بالخصوص باعتبار شرفه او علمه كقولهِ في حك ٦ : ٧ « الاقوياء بقوةٍ يعذَّبون » وقوله في لو ١٢ : ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل بحسب ارادتهِ يُضرَب كثيراً » فبجامع الحجة اذن كان يجب ان يزيد الخطيئة ثقلاً شرف الشخص الذي يُجرَم اليهِ او علمه · والحال ان من يهين شخصاً اغنى او اقوى فليس في ما يظهر اثقل خطأً منهُ لو اهان شخصاً فقيراً « لانهُ ليس عند الله محاباةٌ للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ وثقل الخطايا يعتبر بحسب حكم الله · فاذاً حالة الشخص الذي يُجرَم اليهِ لا تزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يذم بالخصوص الخطيئة التي تقترف في حق خدام الله كقوله في ٣ ملوك ١٩ : ١٤ « قوَّضوا مذابحك وقتلوا

انبياءك بالسيف» والخطيئة التي تقترف في حق ذوي القربى كقوله في ميخا ٧ : ٦ «الابن يستهين بابيهِ والابنة تقوم على امها» والخطيئة التي تقترف في حق ذوي المقامات الشريفة كقوله في ايوب ٣٤ : ١٨ «القائل للملك يا متمرد وللرؤساء يامنافقون» فاذاً حالة الشخص الذي يُجرَم اليهِ تزيد الخطيئة ثقلاً

والجواب ان يقال ان الشخص الذي يُجرَم اليه هو على نحوٍ ما موضوع الخطيئة وقد اسلفنا في ف ٣ ان ثقل الخطيئة يُعتبر من جهة الموضوع فكلما كان الموضوع غاية آصل كان ثقل الخطيئة اعظم . والغايات الاصلية للافعال الانسانية هي الله والانسان الفاعل والقريب لان كل ما نفعله فانما نفعله لاجل واحدٍ من هذه الثلاثة وان كان بعضها دون بعضٍ فثقل الخطيئة اذن يجوز ان يُعتبر من جهة هذه الثلاثة اكثر او اقل بحسب حال الشخص الذي تقع الخطيئة في حقه — اما من جهة الله فكلما كان الانسان اعظم فضيلةً او انقطاعاً الى خدمة الله كان اعظم اتصالاً به ولذلك فما يلحق مثل هذا الشخص من الاهانة فانه يلحق الله بالاولى كقوله في زكريا ٢ : ٨ «من يمسكم يمسُّ حدقة عيني» فالخطيئة اذن تصير اثقل متى وقعت في حق شخصٍ اكثر اتصالاً بالله اما باعتبار فضيلتهِ او باعتبار وظيفتهِ — واما من جهة الانسان الفاعل فواضح انه كلما كانت خطيئة الانسان واقعةً في حق شخصٍ اكثر اتصالاً به بصلةٍ طبيعية او باصطناعٍ او بنحوٍ آخر كانت اثقل اذ يظهر انها واقعة بالاولى في حق نفسه ولهذا كانت اثقل كقوله في سي ١٤ : ٥ «من اساء الى نفسه فالى من يحسِن» — واما من جهة القريب فكلما كانت الخطيئة اعمّ كانت اثقل ومن ثم فالخطيئة التي تُفعَل في حق شخص عمومي كالملك او الامير القائم مقام الجماعة كلها اثقل من الخطيئة التي تقترف في حق شخصٍ واحدٍ خصوصي ولذلك ورد بوجه الخصوص

في خر ٢٢ : ٢٨ « رئيس شعبك لا تلعنه » وكذلك الاهانة التي تلحق بشخص نبيه يظهر انها اثقل لما يترتب عليها من عثرة الكثيرين واضطرابهم

اذاً اجيب على الاول بان الذي يهين صاحب الفضيلة من شأنه ان يكدره داخلاً وخارجاً واما عدم تكدر صاحب الفضيلة في داخله فانما يعرض من صلاحه الذي لا يخفف من جرم المهين

وعلى الثاني بان الضرر الذي ينزله الانسان بنفسه في ما هو خاضع لسلطان ارادته كالاشياء التي هي ملكه الخاص اخف جرماً من الضرر الذي ينزله في الغير اذ انما يفعل ذلك بارادته واما ما ليس خاضعاً لسلطان ارادته كالخيرات الطبيعية والروحية فإِضرار الانسان بنفسه فيه خطيئة اثقل لان خطيئة من ينتحر اثقل من خطيئة من يقتل غيره · ولما كانت الاشياء المختصة باقاربنا غير خاضعة لسلطان ارادتنا كان الاعتراض بكون الخطيئة الحاصلة عن انزال الضرر فيها اخفّ غير ناهض الا اذا ارادوا ذلك او اجازوه

وعلى الثالث بانه لا محاباة للوجوه في انزال الله بمن يجرم الى اشخاص اعلى عقاباً اشد اذ الوجه في ذلك ان خطيئته هذه يترتب عليها ضرر الكثيرين

أَلفصلُ العاشرُ

في ان عظم الشخص الخاطىء هل يزيد الخطيئة ثقلاً

يُتخطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان عظم الشخص الخاطىء لا يزيد الخطيئة ثقلاً لان اخص ما يجعل لانسان عظيماً اتصاله بالله كقوله في سي ٢٥ : ١٣ « ما اعظم من وجد الحكمة والعلم لكنه ليس افضل ممن يتقي الله » وكلما زاد الانسان اتصالاً بالله قل تأثيمه ففي ٢ اخبار الايام ٣٠ : ١٨ و ١٩ « الرب الصالح يغفر لكل الذين يوجهون قلبهم لالتماس الرب اله آبائهم ولو كانو اقل تقديساً لانفسهم » فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص

الخاطئ٠

٢ وايضاً « ليس عند الله محاباة للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ فهو اذن لا يعاقب واحداً اكثر من الآخر على خطيئة واحدة بعينها٠ فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ٠

٣ وايضاً ليس يجب ان ينال احداً ضررٌ من الخير٠ ولو كان ما يفعله الانسان العظيم يزداد بهِ جرماً لناله من الخير ضررٌ ٠ فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ٠

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الخير الاعظم ك ٢ « كما كان الخاطئ اعظم اعتُبِرت الخطيئة اعظم »

والجواب ان يقال ان الخطيئة خطيئتان — احداهما تحصل عن غفلةٍ بسبب ضعف الطبيعة الانسانية وهذه تبعتها اقلُّ على المتقدم في الفضيلة لانه اقل تغافلاً عن كبح هذه الخطايا التي لا يتهيأ مع ذلك للضعف الانساني اجتنابها بالمرة — والاخرى تحصل عن رويَّة وهذه كما كان الانسان اعظم كانت تبعتها عليهِ اشد ويمكن تعليل ذلك من اربعة اوجهٍ اما اولاً فلان العظماء كالذين يفضلون سواهم في العلم والفضيلة يسهل عليهم اكثر مقاومة الخطيئة وعليهِ قوله تعالى في لو ١٢ : ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل يُضرَب كثيراً »٠ واما ثانياً فلكفران النعمة لان كل خيرٍ يعظم بهِ الانسان هو صنيعة الله فاذا خطئ الانسان صار كفوراً بنعمته تعالى وبهذا الاعتبار كل مزيةٍ حتى في الخيرات الزمنية تزيد الخطيئة ثقلاً وعليه قوله في حك ٦ : ٧ « الاقوياء بقوةٍ يعذبون » واما ثالثاً فلمنافاة فعل الخطيئة على وجه الخصوص لعظم الشخص كما لو جار الامير الذي وُسِّدَ اليه رعاية العدل وكما لو زنى الكاهن الذي نذر العفاف٠ واما رابعاً فلما يترتب على الخطيئة من المثل والعثرة لانه متى كان الخاطئ مكرَّماً

بسبب حرمة مقامهِ كان ذنبه ادعى الى الاقتداء به » كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ١ ب ١١ وايضاً فان خطايا العظماء تُعلَم عند الكثيرين ويحصل لهم اشد استياء منها

اذاً اجيب على الاول بان الكلام في ذلك النص على الخطايا التي تقع عن غفلةٍ بسبب الضعف الانساني

وعلى الثاني بان الله لا يحابي الوجوه بزيادة معاقبته للافاضل لان فضلهم يزيد في ثقل الخطيئة كما تقدم

وعلى الثالث بان الانسان العظيم لا يناله ضررٌ من الخير الحاصل له بل من سوء استعمالهِ

المبحثُ الرابع والسبعون

في محل الخطايا — وفيهِ عشرة فصول

ثم يجب النظر في محل الرذائل او الخطايا والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٢ في انها هل هي وحدها محلٌ للخطيئة — ٣ في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٤ هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة المميتة — ٥ في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة — ٦ في ان اللذة متوقفة او غير متوقفةً هل توجد في العقل الادنى على انهُ محلها — ٧ في ان خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الاعلى على انه محلها — ٨ في ان العقل الادنى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة المميتة — ٩ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة العرضية — ١٠ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان توجد فيه خطيئة عرضية باعتبار موضوعه الخاص

الفصل الاول

في ان الارادة هل هي محل الخطيئة

يُتخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان الارادة لا يجوز ان تكون محلاً للخطيئة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «الشر يقع خارجاً عن الارادة والقصد» والخطيئة تتضمن حقيقة الشر . فلا يجوز اذن ان تكون في الارادة

٢ وايضاً ان الارادة تتعلق بالخير او بما يظهر انه خير فارادتها الخير ليس فيها خطيئة وارادتها ما يظهر انه خيرٌ وهو ليس في الحقيقة خيراً ترجع في ما يظهر الى نقص في القوة الادراكية لا الى نقص في الارادة . فالخطيئة اذن ليست في الارادة بوجهٍ

٣ وايضاً ليس يجوز ان يكون واحدٌ بعينه محلاً للخطيئة وعلةً فاعلةً لها لان العلة الفاعلة والعلة المادية لا تجتمعان في واحدٍ بعينه كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ . والارادة علةٌ فاعلةٌ للخطيئة لان العلة الأُولى للخطأ هي الارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ و١١ . فهي اذن ليست محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ «الارادة ما بها نقترف الخطيئة وتستقيم السيرة»

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ كما مرَّ في مب ٢١ ف ١ ومب ٧١ ف ١ و٦ والافعال منها ما يتعدى الى موضوعٍ خارجٍ كالاحراق والقطع وموضوع هذا الفعل ومحله ما يتعدى اليه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ «الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك» ومنها ما ليس يتعدى الى موضوع خارجٍ بل يستقر في نفس الفاعل كالاشتهاء والادراك والافعال التي

من هذا القبيل خلقيةٌ كلها سواء كانت من الفضائل او من الخطايا وقضية ذلك ان محل فعل الخطيئة هو القوة التي هي مبدأ الفعل ولما كان من شأن الافعال الخلقية الخاص ان تكون ارادية كما مرّ في مب ١ ف ١ ومب ١٨ ف ٦ و ٩ لزم ان تكون الارادة هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الافعال الارادية الحسنة او القبيحة التي هي الخطايا فيلزم اذن ان الارادة هي محل الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بانه يقال ان الشر يقع خارجاً عن الارادة لان الارادة لا تميل اليه باعتبار كونه شرّاً الا انه اذ كان بعض الشر خيراً ظاهرياً كانت الارادة تشتهي احياناً بعض الشر فكانت بهذا الاعتبار محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بانهُ لو لم يكن نقص القوة الادراكية خاضعاً للارادة بوجهٍ لما كان محل الخطيئة لا الارادة ولا القوة الادراكية كما يظهر من اصحاب الجهل الغير المندفع فبقي اذن ان نقص القوة الادراكية الخاضع للارادة يعتبر ايضاً خطيئةً

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على العلل الفاعلة التي تعدى افعالها الى موضوعٍ خارجٍ والتي لا تحرك انفسها بل غيرها · والاراده بعكس ذلك· فالاعتراض غير واردٍ عليها

ألفصلُ الثاني

في ان الارادة هل هي وحدها محلٌ للخطيئة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة وحدها هي محل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ «لا يُخطأ الا بالارادة» والقوة التي يُخطأ بها هي محل الخطيئة · فالارادة اذن وحدها هي محل الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة شرٌّ منافٍ للعقل · والخير او الشر المختص بالعقل

هو موضوع الارادة وحدها · فالارادة اذن وحدها محل الخطيئة

٣ وايضاً كل خطيئةٍ فهي فعلٌ اراديٌ لان للخطيئة ارادية الى حد انها اذا لم تكن ارادية لم تكن خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٨١ · وافعال سائر القوى ليست ارادية الا من حيث تتحرك تلك القوى من الارادة وليس يكفي ذلك لان تكون محلاً للخطيئة والا لكانت الجوارح التي تتحرك من الارادة ايضاً محلاً للخطيئة وهذا بيّن البطلان فالارادة اذن وحدها محلٌ الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة ضد الفضيلة والاضداد تتعلق بواحدٍ بعينه· وما عدا الارادة من القوى الاخر ايضاً محلٌ للفضائل كما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ و٤ · فاذاً ليست الارادة وحدها محلاً للخطيئة

والجواب ان يقال كل ما كان مبدأ للفعل الارادي فهو محلٌ للخطيئة كما يظهر مما مرّ في الفصل الآنف· والافعال الارادية لا يراد بها الافعال الصادرة عن الارادة فقط بل الافعال المأمور بها من الارادة ايضاً كما اسلفنا في مب ٦ ف ٤ عند كلامنا على الارادي وعلى هذا فليست الارادة وحدها يجوز ان تكون محلاً للخطيئة بل جميع تلك القوى يمكن ان تحركها الارادة الى افعالها او تصدها عنها وهذه القوى ايضاً هي محلٌ للملكات الخلقية الحسنة او القبيحة لان الفعل والملكة يسندان الى واحدٍ بعينهِ

اذاً اجيب على الاول بانه لا يُخطأُ الا بالارادة على انها المحرّك الاول واما القوى الأُخرى فيُخطأُ بها على انها متحركة من الارادة

وعلى الثاني بان الخير والشر يختصان بالارادة على انهما موضوعان ذاتيان لها واما القوى الاخرى فلها خيرٌ وشرٌ مخصوص يمكن ان يوجد فيها باعتباره الفضيلة والرذيلة والخطيئة من حيث تشترك تلك القوى في الارادة والعقل

وعلى الثالث بان جوارح البدن ليست مبادئ للافعال بل آلات لها فقط فنسبتها الى النفس المحرّكة نسبة العبد الذي ينفعل ولا يفعل واما القوى الشوقية الباطنة فنسبتها الى العقل نسبة الحر لانها تفعل على نحو ما وتنفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ . وايضاً فان افعال الجوارح متعدية الى موضوع خارج كما هو ظاهر في الضرب في خطيئة القتل فليس حكمها واحداً

ألفصلُ الثالثُ

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية لا يجوز ان يكون فيها خطيئة فان الخطيئة خاصةٌ بالانسان الذي يُمدح او يُذمّ بافعاله . والشهوة الحسية مشتركةٌ بيننا وبين البهائم . فلا يجوز اذن ان يكون فيها خطيئة

٢ وايضاً ليس يخطأُ احدٌ في ما يتعذر عليه اجتنابه كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ . والانسان يتعذّر عليه اجتناب فساد الترتيب في فعل الشهوة الحسية لان فساد الشهوة الحسية دائم ما دمنا في هذه الحيوة الفانية ولذلك يُعبَّر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ و ١٣ . ففساد الترتيب اذن في حركة الشهوة الحسية ليس خطيئةً

٣ وايضاً ما ليس يفعله الانسان لا يحسب عليه خطيئةً وانما نفعل نحن ما نفعله برويّةٍ فقط في ما يظهر على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ . فاذاً حركة الشهوة الحسية التي تحصل بغير روية لا تحسب خطيئةً على الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٧ : ١٥ «لاني لا اعمل ما اريده من الخير بل ما اكرهه من الشر اياهُ اعمل» وقد فسر اوغسطينوس الشر هنا بشر الشهوة التي لا مراء في انها حركةٌ للشهوة الحسية . فاذاً يوجد في الشهوة الحسية خطيئةٌ

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها على ما تقدم في الفصل الآنف في كل قوة يجوز ان يكون فعلها ارادياً وفاسد الترتيب اذ بذلك تقوم حقيقة الخطيئة · وواضحٌ ان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يكون ارادياً من حيث ان من شأن الشهوة الحسية ان تُحرك من الارادة · فيلزم من ذلك اذن جواز وجود الخطيئة في الشهوة الحسية

اذاً اجيب على الاول بانه وان كانت بعض قوى الجزء الحسي مشتركةً بيننا وبين الحيوانات العجم الا انها فينا أعلى لمصاحبتها العقل كما ان لنا في الجزء الحسي من دون الحيوانات الأُخر القوة المفكرة والذاكرة على ما مرَّ في ف ١ مب ٧٨ ف ٤ · وعلى هذا النحو ايضاً كان الشوق الحسي فينا اعلى منه في الحيوانات الأُخر اي لان من شأنه ان ينقاد فينا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون مبدأً للفعل الارادي وهكذا يجوز ان يكون محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بان المراد بفساد الشهوة الحسية الدائم فساد الاصل الذي لا يتلاشى بالكلية في هذه الحيوة فان الخطيئة الاصلية تزول باعتبار الذنب لا باعتبار الفعل الا ان فساد هذا الاصل لا يمنع من كون الانسان يستطيع بارادته النطقية ان يردع كلاً من حركات الشهوة الحسية الفاسدة الترتيب اذا تنبه لها قبل وقوعها كأن يصرف فكره الى امور اخرى لكنما الانسان بينما يصرف فكره الى شيءٍ آخر يمكن ان ينشأ نحو ذلك الشيء ايضاً حركةٌ غير مرتبة كما لو صرف فكره عن ملاذ البدن الى النظر في العلم قصد اجتناب حركة الشهوة فنشأ فيه اذ ذاك حركة مجدٍ باطل لم يسبق الانتباه اليها ولهذا لا يستطيع الانسان بسبب الفساد المتقدم ان يجتنب جميع هذه الحركات معاً لكنه يكفي لحقيقة الخطيئة الارادية قدرته على اجتناب كل منها على حياله

وعلى الثالث بان ما يفعله الانسان بغير رويّةٍ ليس فعلاً كاملاً لان المبدأ

الأَولي في الانسان ليس يفعل هناك شيئاً فليس ذلك فعلاً انسانياً كاملاً وهكذا لا يجوز ان يكون فعل فضيلة او خطيئة كاملة بل انما هو شيءٌ ناقصٌ في جنس الفضائل والخطايا · وعليهِ كانت هذه الحركة السابقة روية العقل من الشهوة الحسية خطيئةً عرضية والخطيئة العرضية شيءٌ ناقصٌ في جنس الخطيئة

ألفصلُ الرابعُ

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميتة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في الشهوة الحسية خطيئةٌ مميتة فان الفعل يُعرَف من موضوعهِ · وموضوعات الشهوة الحسية يعرض ان يقع فيها الخطأُ المميت كما في ملاذ البدن · فاذاً فعل الشهوة الحسية يجوز ان يكون خطيئة مميتة وهكذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئةٌ مميتة

٢ وايضاً ان الخطيئة المميتة مضادة للفضيلة · ويجوز وجود الفضيلة في الشهوة الحسية لان العفة والشجاعة فضيلتان خاصتان بالاجزاء النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ · فيجوز اذن ان يكون في الشهوة الحسية خطيئةٌ مميتة لان من شأن المتضادات ان تحصل في واحدٍ بعينهِ

٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية استعدادٌ للخطيئة المميتة · والاستعداد والملكة يوجدان في واحدٍ بعينه · فاذاً لما كانت الخطيئة العرضية توجد في الشهوة الحسية كما تقدم في الفصل الآنف جاز ان يوجد فيها الخطيئة المميتة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٣ وفي تفسير قول الرسول في رو ٧ : ١٤ « ان حركة الشهوة الفاسدة الترتيب (وهي خطيئة الشهوة الحسية) يجوز حدوثها ايضاً في الدين في حال النعمة » وهؤلاء لا توجد فيهم خطيئة مميتة · فاذاً حركة الشهوة الحسية المختلة الترتيب ليست

خطيئة مميتة

والجواب ان يقال كما ان عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحيوة الجسدية يُحدِث الموت الجسدي كذلك عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحيوة الروحية الذي هو الغاية القصوى يُحدِث الموت الروحي بالخطيئة المميتة كما مرَّ في مب ٧٢ في ٥ وترتيب شيء وتوجيهه الى الغاية ليس الى الشهوة الحسية بل الى العقل فقط وصرف شيء عن الغاية انما يخص ما يخصه التوجيه الى الغاية · فالخطيئة المميتة اذن لا يجوز ان تكون في الشهوة الحسية بل في العقل فقط

اذًا اجيب على الاول بان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يساعد على الخطيئة المميتة الا ان فعل الخطيئة المميتة ليس خطيئةً مميتة من حيث هو فعل الشهوة الحسية بل من حيث هو فعل العقل الذي يخصه ان يوجه الى الغاية ولذلك لا تُجعَل الخطيئة المميتة في الشهوة الحسية بل في العقل

وعلى الثاني بان فعل الفضيلة ايضاً لا يستكمل بما فيه من جهة الشهوة الحسية فقط بل بالاحرى بما فيه من جهة العقل والارادة التي يخصها ان تنتخب لان فعل الفضيلة الخلقية لا يكون دون انتخاب ومن ثم كان فعل الفضيلة الخلقية المكملة للقوة الشوقية مصحوباً دائمًا بفعل الفطنة المكملة للقوة النطقية ومثل ذلك يقال ايضاً في الخطيئة المميتة على ما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان الاستعداد والتأهب يكون على ثلاثة انحاء بالنسبة الى ما يؤهَّب له فقد يكون نفس ما يؤهَّب له وفي نفسه كما يقال ان العلم المبدوء به استعدادٌ للعلم الكامل وقد يكون في نفس ما يؤهَّب له لكنه ليس نفسه كما ان الحرارة استعدادٌ لصورة النار وقد لا يكون نفس ما يؤهب له ولا في نفسه كالاشياء المتناسبة بينها بحيث يُبلَغ باحدها الى الآخر كما ان حسن التصور استعدادٌ للعلم الذي محله العقل · وعلى هذا النحو يجوز ان تكون الخطيئة العرضية

التي محلها الشهوة الحسية استعداداً للخطيئة المميتة التي محلها العقل

الفصل الخامس

في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل

يتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يجوز ان تكون في العقل لان خطيئة كل قوةٍ نقصانٌ فيه · ونقصان العقل ليس خطيئة بل بالحري يعذر صاحبه في الخطيئة بسبب الجهل · فاذاً لا يجوز ان يكون في العقل خطيئة

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاول هو الارادة كما مرَّ في ف ١ · والعقل متقدم على الارادة لكونه مدبراً لها · فالخطيئة اذن لا يجوز وجودها في العقل

٣ وايضاً لا تحصل الخطيئة الا في ما هو مقدورٌ لنا · وكمال العقل ونقصانه ليسا من الامور المقدورة لنا فان بعض الناس بُلْهٌ او اذكياء العقل طبعاً · فاذاً ليس في العقل خطيئةٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ ان الخطيئة توجد في العقل الادنى والعقل الاعلى

والجواب ان يقال ان خطيئة كل قوةٍ قائمة بفعلها كما يظهر مما تقدم في ف ١ و ٢ و ٣ وللعقل فعلان احدهما في نفسه بالقياس الى موضوعه وهو ادراك حقٍّ ما والثاني من حيث هو مدبرٌ للقوى الأُخر وبكليهما يعرض حصول الخطيئة في العقل اما اولاً فمن حيث يُخطِئ في ادراك الحق وهذا انما يُحسَب عليه خطيئة متى تعلق جهله او خطأُه بما علمه مقدورٌ له وواجب عليه · واما ثانياً فمتى امر بالحركات المختلة الترتيب في القوى السافلة او لم يقمعها بعد الروية

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على نقصان العقل في فعله المتعلق بموضوعه وذلك متى لم يُدرِك ما يتعذر ادراكه فحينئذٍ لا يكون هذا النوع من نقصان العقل خطيئة بل يعذر في الخطيئة كما يظهر في ما يقترفه

المستشيطون غضباً واما اذا كان نقصان العقل في ما عمله مقدور للانسان وواجبٌ عليه فليس بعذر صاحبه في الخطيئة بالكلية بل يحسب عليه خطيئة · واما النقص الذي يقع في تدبيره سائر القوى فيحسب دائماً عليه خطيئة لامكان ان يمنع وقوعه بفعله الخاص

وعلى الثاني بان الارادة تحرك العقل وتسبقه من وجهٍ والعقل يحرك الارادة ويسبقها من وجهٍ كما مرَّ في مب ١٧ ف ١ عند الكلام على افعال الارادة والعقل ومن ثمه يجوز ان يقال لحركة الارادة عقلية ولفعل العقل اراديٌّ وعلى هذا توجد الخطيئة في العقل اما من حيث ان نقصه اراديٌّ او من حيث ان فعل العقل مبدأٌ لفعل الارادة

الفصل السادس

في ان خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل لان اللذة تدل على حركة القوة الشوقية كما مرَّ في مب ٣١ ف ١ · والقوة الشوقية ممايزة للعقل الذي هو قوةٌ ادراكية · فاذاً ليس العقل محل اللذة المتوقفة

٢ وايضاً من الموضوعات تُعرف القوة التي يختص بها الفعل اذ بالفعل تتوجه القوة الى الموضوع · وقد يكون احياناً موضوع اللذة المتوقفة الخيرات المحسوسة لا الخيرات المعقولة · فاذاً خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل

٣ وايضاً يقال لشيء متوقفٌ لطول مدته · وطول المدة ليس وجهاً لاختصاص فعل بقوةٍ · فاللذة المتوقفة اذن ليست مختصةً بالعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ « ان الرضى باللذة المحرمة اذا اكتفى بلذة الفكر فاني اعتبره كما لو اكلت المرأة وحدها طعاماً محرَّماً » واراد بالمرأة العقل الأدنى كما فسره هناك · فالعقل اذن محل خطيئة

اللذة المتوقفة

والجواب ان يقال قد تحدث الخطيئة احياناً في العقل من حيث تدبيره الافعال الانسانية كما مرّ في الفصل الآنف وواضح ان العقل ليس مدبراً الافعال الظاهرة فقط بل الانفعالات الباطنة ايضاً فمتى اخلّ في تدبير الانفعالات الباطنة قيل ان الخطيئة حصلت فيه كما لو اخلّ في تدبير الافعال الظاهرة ايضاً واخلاله في تدبير الانفعالات الباطنة يقع على نحوين الاول متى حصلت الانفعالات المحرّمة بامره كما اذا هاج الانسان في نفسه عن روية حركة الغضب او الشهوة . والثاني متى لم يمنع حركة الانفعال المحرّمة كما لو وجد الانسان بعد التروي حركة الانفعال الناشئة فيه غير مرتّبة فتوقف مع ذلك عندها ولم يدفعها وباعتبار هذا النحو يقال ان العقل هو محل خطيئة اللذة المتوقفة

اذاً اجيب على الاول بان اللذة توجد في القوة الشوقية على انها مبدؤها القريب ولكنها توجد في العقل على انه المحرك الاول بناء على ما مرّ في ف ١ من ان الافعال التي لا تتعدى الى موضوع خارج توجد في مباديها وجودها في محلها

وعلى الثاني بان فعل العقل المحرّم يتعلق بموضوعه الخاص واما تدبيره فيتعلق بجميع موضوعات القوى السافلة التي يمكن تدبيرها بالعقل وبهذا الاعتبار تكون اللذة المتعلقة بالموضوعات المحسوسة ايضاً راجعة الى العقل

وعلى الثالث بان اللذة يقال لها متوقفة لا من طول مدتها بل من ان العقل المتروي فيها يتوقف عندها دون ان ينبذها «ممسكاً ومحيلاً نظره بطيب نفس في ما يجب ان ينبذه حالما يخامر قلبه» كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢

ألفصلُ السابعُ

في ان خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الاعلى

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل

الأعلى فان الرضى فعل القوة الشوقية كما مرّ في مب ١٥ ف ١ · والعقل قوة ادراكية · فاذًا خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل الاعلى

٢ . وايضاً ان العقل الاعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الازلية وبمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ٧ · وقد يحصل الرضي بالفعل احيانًا دون مراجعة الحقائق الازلية لان الانسان ليس يفتكر دائمًا في الامور الالهية متى رضي بفعلٍ · فاذًا خطيئة الرضى بالفعل ليست دائمًا في العقل الاعلى

٣ وايضاً كما ان الانسان يستطيع ان يرتب بالحقائق الازلية الافعال الظاهرة كذلك يستطيع ان يرتب بها ايضاً ما بطن من اللذات او سائر الانفعالات · والرضى باللذة دون العزم على اتمامه بالعمل هو الى العقل الادنى كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ب ١٢ · فالرضى اذن بفعل الخطيئة يجب اسناده احيانًا الى العقل الادنى

٤ وايضاً كما ان العقل الاعلى يفوق العقل الادنى كذلك العقل يفوق القوة الواهمة · وقد يُقدِم الانسان احيانًا على الفعل بادراك القوة الواهمة دون ادنى رويةٍ بالعقل كما اذا حرك يَدَه او رجله دون نظرٍ سابقٍ · فاذًا كذلك العقل الادنى قد يرضى احيانًا بفعل الخطيئة دون العقل الاعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم « اذا كان الرضى بسوء استعمال المحسوسات يُعزَم معه على كل خطيئة بحيث اذا امكن أُتمّت بالفعل الظاهر وجب ان يُعلَم ان المرأة قدمت للرجل طعامًا محرَّمًا » واراد بالرجل العقل الأعلى · فالرضى اذن بفعل الخطيئة يختص بالعقل الأعلى

والجواب ان يقال ان الرضى بشيءٍ يتضمن معنى حكمٍ فيهِ فكما ان العقل النظري يقضي ويحكم في المعقولات كذلك العقل العملي يقضي ويحكم في المفعولات ولا بد من اعتبار ان الحكم الاخير في كل قضاء يختص بالمحكمة

العليا كما نجد في النظريات ان الحكم الاخير في قضيةٍ يصدر بتحليلها الى المبادىء الأُولى لانه ما دام ثمه مبدأ اعلى لا يزال محلٌ لان تعرض عليه المسئلة ويُنظَر فيها بحسبه فلا يزال القضاء موقوفاً كانما الحكم الاخيز لمّا يصدر . ومعلومٌ ان الافعال الانسانية يجوز ان تجري على ترتيب العقل الانساني المستفاد من المخلوقات التي يدركها الانسان بقوة فطرته وعلى ترتيب الشريعة الالهية كما مرّ في مب ١٩ ف ٤ ومب ٧١ ف ٦ . ولما كان ترتيب الشريعة الالهية اعلى لزم ان يكون الحكم الاخير الذي به ينتهي القضاء خاصاً بالعقل الاعلى الذي يشتغل بالحقائق الازليةومتى عرض لحاكم ان يحكم في امورٍ متكثرة كان الحكم الاخير يقع على ما هو آخرٌ . والآخر في الافعال الانسانية هو الفعل واللذة التي تؤدي اليه تمهيدٌ له وعلى هذا فالرضى بالفعل يخص العقل الأعلى والحكم التمهيدي الذي يتعلق باللذة يخص العقل الادنى الذي له الحكم الادنى . وان كان للعقل الاعلى ان يحكم ايضاً في اللذة لان كل ما يخضع لحكم الادنى يخضع لحكم الاعلى ايضاً ولا يعكس

اذاً اجيب على الاول بان الرضى فعل القوة الشوقية لا مطلقاً بل تبعاً لفعل العقل الذي هو الروية والحكم كما اسلفنا في مب١٥ ف ٣ اذ انما ينتهي الرضى بميل الارادة الى ما وقع فيه حكم العقل فيجوز من ثم اسناد الرضى الى الارادة والى العقل

وعلى الثاني بانهُ انما يُسنَد الرضى الى العقل الاعلى من طريق انه لا يدبر الافعال الانسانية على وفق الشريعة الالهية بمنعه فعل الخطيئة سواء افتكر في الشريعة الازلية ام لم يفتكر لانه اذا افتكر حينئذٍ في شريعة الله فانه يحتقرها واذا لم يفتكر فيها فانه لا يبالي بها مولياً اياها جانب الترك والاعراض وعلى هذا فالرضى بفعل الخطيئة يصدر في كل حالٍ عن العقل الأعلى فقد قال

اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ «لا يمكن للعقل ان يجزم باقتراف خطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح او يساعد عليهِ لان له السلطان الأعلى على تحريك الجوارح الى العمل او صدها عنه»

وعلى الثالث بان العقل الاعلى كما يستطيع ان يدبر او يمنع الفعل الظاهر بملاحظته الشريعة الازلية كذلك يستطيع ايضاً ان يدبر او يمنع بها اللذة الباطنة الا انه قبل التوصل الى حكم العقل الاعلى قد تحمل ملاحظة الحقائق الزمنية العقل الادنى على قبول هذه اللذة وحينئذٍ يُسنَد الرضى باللذة الى العقل الادنى واما اذا بقي الانسان بعد ملاحظة الحقائق الازلية راضياً بهذه اللذة فيُسنَد هذا الرضي الى العقل الاعلى

وعلى الرابع بان ادراك القوة الواهمة يحصل بالبداهة وبدون رويةٍ ولذلك قد يصدر عن بعض الافعال قبل ان يحصل للعقل الاعلى والادنى ايضاً زمانُ النظر والتروي الا ان حكم العقل الادنى يحصل مع رويةٍ تفتقر الى زمانٍ يمكن فيهِ للعقل الاعلى ايضاً اعمال النظر والروية فاذا لم يمنع بروية فعل الخطيئة حُسِبَ عليه

أَلفصلُ الثامنُ

في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة

يُتخطّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الرضى باللذة ليس خطيئةً مميتة لانه خاصٌّ بالعقل الادنى الذي ليس من شأنه الاشتغال بالحقائق الازلية او الشريعة الالهية فلا يصح اذن وصفه بالاعراض عنها . وكل خطيئة مميتة فهي تحصل بالاعراض عن الشريعة الالهية كما يظهر من تعريف اوغسطينوس الخطيئة المميتة الذي اوردناه في مب ٧١ ف ٦ . فاذاً ليس الرضى باللذة خطيئةً مميتة

٢ وايضاً ليس الرضى بشيءٍ قبيحاً ما لم يكن الشيء المرضي بهِ قبيحاً « وما لاجله شيءٌ كذا فهو أَولى ان يكون كذلك » او هو على الاقل مساوٍ له في ذلك فاذاً ما يُرضَى بهِ ليس اقل قبحاً من الرضي · واللذة دون الفعل ليست خطيئةً مميتةً بل عرضيةً فقط · فاذاً كذلك الرضي باللذة ليس خطيئة مميتة

٣ وايضاً ان اللذات تختلف في الحسن والقبح باختلاف الافعال كما قال الفيلسوف في الخُلقيات ك ١٠ ب ٥ والتصور الباطن فعلٌ مغايرٌ للفعل الظاهر كفعل الزنى · فاذاً اللذة التابعة فعل التصور الباطن تختلف عن لذة الزنى في الحسن او القبح بقدر اختلاف التصور الباطن عن الفعل الظاهر فيلزم اذن أن الرضى بها ايضاً يختلف كذلك · والتصور الباطن ليس خطيئةً مميتة ومثله الرضي بالتصور ايضاً فيلزم اذن كون الرضي باللذة ايضاً كذلك

٤ وايضاً ان الفعل الظاهر من الزنى البسيط او الزنى بزوجة الغير ليس خطيئة مميتة باعتبار اللذة والا فهي توجد ايضاً في فعل الزيجة بل باعتبار ما في ذلك الفعل من فساد الترتيب · ومن يرضى باللذة فليس يلزم عن رضاه بها رضاه بفساد الترتيب في الفعل · فليس يظهر اذن انه يقترف خطيئة مميتة

٥ وايضاً ان خطيئة القتل اثقل من خطيئة الزنى البسيط · والرضى باللذة التي تتبع تصور القتل ليس خطيئة مميتة · فالرضى اذن باللذة التي تتبع تصور الزنى أَولى ان لا تكون خطيئةً مميتةً

٦ وايضاً ان الصلوة الربية تتلى كل يوم لاجل مغفرة الخطايا العرضية كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ٢٦ · وقد علَّم اوغسطينوس بان الرضى باللذة يجب محوه بالصلوة الربية فقد قال في الثالوث ك ١٢ ب ١٢ «ان هذا خطيئةٌ اخف جداً مما لو حصل العزم على اتمامهِ بالعمل ومن ثم فان هذه التصورات ايضاً يجب ان يُلتمَس اغتفارها ويقرَع الصدر لاجلها ويقال

عندها اغفر لنا ذنوبنا » فالرضى اذن باللذة خطيئة عرضية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس بعد كلامه المتقدم «اذا لم تُغفر بنعمة الوسيط خطايا الانسان الفكرية التي وان تجردت عن ارادة الفعل ليست مجردة عن ارادة تلذيذ النفس بها هلاك لا محالة » وليس يهلك احدٌ الا لخطيئة مميتة · فالرضى اذن باللذة خطيئةٌ مميتة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختُلِفَ فيها على انحاء فمنهم من ذهب الى ان الرضى باللذة ليس خطيئة مميتة بل عرضية فقط ومنهم من صار الى انه خطيئةٌ مميتة وهذا القول اعم وامثل فلا بد من اعتبار انه لما كانت كل لذةٍ تابعةً لفعلٍ كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ وكان لكل لذةٍ ايضاً موضوعٌ كان لكل لذةٍ نسبةٌ الى امرين اي الفعل الذي تتبعهُ والموضوع الذي يلتذ بهِ صاحبها · والفعل يعرض ان يكون موضوعاً للذة كغيره اذ يجوز اعتباره خيراً وغايةً يسكن عندها الملتذ · وقد يكون احياناً الفعل الذي تتبعه اللذة موضوعاً لها اي من حيث ان القوة الشوقيةَ التي هي محل اللذة ترجع على فعلها باعتبار كونهِ خيراً ما كما اذا تصور متصور والتذ بنفس تصوره من حيث راق له وقد يكون موضوع اللذة التابعة فعلاً كالتصور فعلاً آخر لتعلق التصور بهِ وهذه اللذة حينئذٍ لا تحصل عن ميل الشوق الى التصور بل عن ميله الى الفعل المتصوَّر · وعلى هذا فمن يفتكر في الزنى يكن لهُ الالتذاذ بامرين وهما التصور والزنى المتصوَّر فاللذة بنفس التصور تتبع ميل الشوق الى التصور · والتصور ليس في نفسه خطيئةً مميتة بل قد يكون خطيئةً عرضيةً كما اذا لم يكن له فائدة وقد لا يكون خطيئةً اصلاً متى كان به فائدة كما اذا اريد جعل الزنى موضوعاً للوعظ او المناظرة · ولذلك فما يحصل بهذا الوجه عن تصور الزنى من الشوق واللذة ليس من جنس الخطيئة المميتة بل قد يكون خطيئة عرضية

وقد لا يكون خطيئة اصلاً ومن ثم فالرضي بهذه اللذة ايضاً ليس خطيئة مميتة والقول الاول بهذا الاعتبار حق. واما التذاذ متصور الزنى بالفعل المتصور فانما يحصل عن ميل شوقه الى هذا الفعل ومن ثم فالرضي بهذه اللذة انما هو رضى بميل الشوق الى الزنى اذ ليس يلتذ احدٌ الا بما يوافق شوقه. وموافقة الشوق عن قصد وروية لما هو في نفسه خطيئة مميتة هي خطيئة مميتة فكان هذا الرضي بلذة الخطيئة المميتة خطيئة مميتة كما في قضية القول الثاني

اذاً اجيب على الاول بان الرضى باللذة يمكن اسناده لا الى العقل الادنى فقط بل الى العقل الأعلى ايضاً كما مرّ في الفصل الآنف على ان العقل الادنى ايضاً يمكن اعراضه عن الحقائق الازلية لانه وان كان لا يشتغل بها ليرتب بها غيره اذ ذاك خاصٌ بالعقل الاعلى فهو يشتغل بها ليرتب بها نفسه وعلى هذا الوجه اذا اعرض عنها امكن ان يقترف خطيئة مميتة لجواز ان تكون افعال القوى السافلة والجوارح الظاهرة ايضاً خطايا مميتة من حيث تخلو عن ترتيب العقل الاعلى الذي يتولى ترتيبها على وفق الحقائق الازلية

وعلى الثاني بأن الرضى بالخطيئة التي هي في جنسها عرضية خطيئةٌ عرضية فيجوز اذن ان يقال ان الرضى باللذة الحاصلة عن تصور الزنى العاري عن الفائدة خطيئة عرضية واما اللذة الحاصلة في فعل الزنى فهي في جنسها خطيئة مميتة وكونها قبل الرضى خطيئة عرضية فقط حاصلٌ بالعرض اي بسبب نقص الفعل وهذا النقص يزول بورود الرضى المقرون بالروية عليه فيصير بذلك الى طبيعته التي هو بها خطيئة مميتة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على اللذة التي موضوعها التصور

وعلى الرابع بان اللذة التي موضوعها فعل ظاهر لا تكون دون الارتياح الى الفعل الظاهر في نفسه ولو لم يكن ثم عزيمة على اتمامه لنهي ناهٍ أعلى عنه

وبذلك يصير الفعل فاسد الترتيب فيكون في اللذة ايضاً فساد ترتيب

وعلى الخامس بان الرضى ايضاً باللذة الحاصلة عن الارتياح الى فعل القتل المتصوَّر خطيئة مميتة بخلاف الرضى باللذة الحاصلة عن الارتياح الى تصور القتل

وعلى السادس بان الصلوة الربية لا يجب تلاوتها لاجل اغتفار الخطايا العرضية فقط بل لاجل اغتفار الخطايا المميتة ايضاً

ألفصلُ التاسعُ

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه مدبراً للقوى السافلة

يُتخطّى الى التاسع بان يقال : يظهر انه يمتنع حصول خطيئة عرضية في العقل الاعلى باعتبار كونهِ مدبراً للقوى السافلة اي باعتبار رضاه بفعل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ٧ ان العقل الأعلى يقصر نظره على الحقائق الازلية · واقتراف الخطيئة المميتة يحصل بالاعراض عن الحقائق الازلية · فيظهر اذن ان العقل الأعلى لا يمكن ان يكون فيه خطيئة سوى الخطيئة المميتة

٢ وايضاً ان العقل الاعلى من الحيوة الروحية بمنزلة المبدأ كالقلب من الحيوة الجسدية · وامراض القلب مميتة · فخطايا العقل الاعلى اذن مميتة

٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية تصير مميتة اذا حصلت عن احتقار · واقتراف الانسان خطيئةً ولو عرضيةً بعد اعمال الرويّة يظهر انه لا يخلو عن الاحتقار · فاذاً لما كان رضى العقل الاعلى لا يتم دون التروي في الشريعة الالهية لم يكن في ما يظهر دون خطيئةٍ مميتة لما فيه من احتقار الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك ان الرضى بفعل الخطيئة خاصٌّ بالعقل الاعلى كما مرَّ في

ف ٧ · والرضى بفعل الخطيئة العرضية خطيئة عرضية · فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الازلية او بمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ٧ اما نظره فيها فبحثه عن حقيقتها واما مراجعته اياها فبحكمه بها على غيرها وترتيبه اياه وقضية ذلك انه متى تروى في الحقائق الازلية يرضى بفعل او ينبذه · وقد يعرض ان عدم الترتيب في العقل الذي يرضى بهِ لا يكون منافياً للحقائق الازلية لعدم الاعراض فيهِ عن الغاية القصوى كما ينافيها فعل الخطيئة المميتة بل انما يكون خارجاً عن قصدها كفعل الخطيئة العرضية فلا يكون في رضى العقل الاعلى بفعل الخطيئة العرضية اعراضٌ عن الحقائق الازلية فلا تكون خطيئته مميتة بل عرضية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان مرض القلب على نوعين احدهما ما كان في جوهر القلب ويغيّر مزاجه الطبيعي وهذا مميتٌ دائماً والثاني ما حصل عن خللٍ في نظام حركته او نظام ما يحف بهِ وهذا ليس مميتاً دائماً وكذلك العقل الاعلى فانه متى انتقضت نسبته الى موضوعه الذي هو الحقائق الازلية حصلت فيهِ دائماً الخطيئة المميتة ومتى حصل خلل في نظام هذه النسبة لم يكن فيهِ خطيئة مميتة بل عرضية

وعلى الثالث بان الرضى بالخطيئة عن روية لا يرجع دائماً الى احتقار الشريعة الالهية بل متى كانت الخطيئة منافيةً للشريعة الالهية فقط

ألفصلُ العاشرُ

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه

يُتخطّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان العقل الاعلى لا يجوز ان يكون فيه

خطيئةٌ عرضية باعتباره في نفسهِ اي من حيث ينظر في الحقائق الازلية لان فعل القوة لا يقع فيهِ نقصٌ الا باختلال الترتيب في نسبته الى موضوعه · وموضوع العقل الاعلى هو الحقائق الازلية التي لا يحصل فيها فساد ترتيبٍ دون خطيئةٍ مميتة فالعقل الاعلى اذن لا يجوز ان يكون فيهِ خطيئة عرضية باعتباره في نفسه

٢ وايضاً لما كان العقل قوةً متروية كان لا يفعل الا عن رويةٍ وكل حركة مخالفة الترتيب في ما يختص بالله اذا صدرت عن روية كانت خطيئة مميتة · فالعقل الاعلى اذن لا يكون فيه اصلاً باعتباره في نفسه خطيئةٌ عرضية

٣ وايضاً قد يعرض احياناً ان الخطيئة الحاصلة بالبداهة تكون عرضية والخطيئة الحاصلة عن روية تكون خطيئة مميتة لان العقل المتروي يلتفت الى خيرٍ اعظم تكون مخالفة الانسان له خطيئةً اثقل كما انه لو تروى الانسان في فعلٍ لذيذٍ فاسدٍ فلحظ انه منافٍ لشريعة الله كان رضاه بهِ خطيئةً اثقل مما اذا لم يلحظ فيهِ الا منافاته للفضيلة الخلقية · والعقل الاعلى لا يستطيع الالتفات الى شيء اعلى من موضوعهِ · فاذاً اذا لم تكن الحركة الحاصلة بالبداهة خطيئةً مميتة يلزم انها لا تصير ايضاً بما يعقبها من التروي خطيئةً مميتة وهذا بيّن البطلان · فلا يجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتباره في نفسهِ خطيئةٌ عرضية

لكن يعارض ذلك ان حركة الكفر الحاصلة بالبداهة عن غير رويةٍ خطيئةٌ عرضية وهي تختص بالعقل الاعلى باعتباره في نفسهِ · فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتباره في نفسه خطيئةٌ عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى لا يتوجه الى موضوعه كما يتوجه الى موضوعات القوى السافلة التي يتولى تدبيرها فهو لا يتوجه الى موضوعات القوى السافلة الا من حيث يعرضها على الحقائق الازلية وهذا توجهٌ بطريق التروي فقط · والرضى عن رويةٍ بالاشياء التي هي في جنسها خطايا مميتة خطيئة مميتة

ومن ثم فالعقل الاعلى يقترف دائمًا خطيئة مميتة اذا كانت افعال القوى السافلة التي يرضي بها خطايا مميتة - واما موضوعه الخاص فله فيهِ فعلان النظر البسيط والتروي من حيث يعرض موضوعه ايضًا على الحقائق الازلية · فباعتبار النظر البسيط يجوز ان يحصل عنده حركةٌ مخلّة الترتيب من جهة الامور الالهية كما لو حدثت عنده حركة كفرٍ بديهية على ان الكفر وان كان في جنسه خطيئةً مميتةً لكن حركته البديهية خطيئة عرضية لان الخطيئة المميتة لا تكون الا منافيةً لشريعة الله وقد يعرض للعقل بداهةً شيءٌ من امور الايمان في صورةٍ اخرى قبل ان يُعرَض اويمكن عرضه على الحقيقة الازلية اي شريعة الله كما لو تصور انسان بالبداهة ان حشر الموتى مستحيل طبعًا فينكره بمجرد تصوره قبل ان ينفسح له زمان للتروي في ان ذلك موحًى الينا لنعتقده بحسب الشريعة الالهية فاذا استمرت حركة الكفر بعد هذا التروي كانت خطيئةً مميتةً · ومن ثم فالعقل الاعلى وان كان الخطأ في موضوعه الخاص مميتًا في جنسهِ فقد يقترف فيهِ خطيئة عرضية في الحركات البديهية وقد يقترف مميتة ايضًا بالرضى الحاصل عن رويةٍ واما ما يختص بالقوى السافلة فهو يقترف فيهِ دائمًا خطيئةً مميتةً في الامور التي هي في جنسها خطايا مميتة لا في الامور التي هي في جنسها خطايا عرضية

اذًا اجيب على الاول بان الخطيئة المنافية للحقائق الازلية وان كانت في جنسها خطيئةً مميتة فقد تكون خطيئة عرضية لنقص الفعل البديهي كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل الذي يخصه في العمليات إعمال الروية يخصه فيها ايضًا النظر البسيط في ما تصدر عنه الروية كما يخصه ايضًا القياس وصوغ القضايا في النظريات · فيجوز اذن ان يكون له حركة بديهية

وعلى الثالث بانه قد يكون لشيءٍ واحدٍ بعينه اعتبارات مختلفة بعضها اعلى

من بعض كوجود الله فانه يجوز اعتباره اما من حيث يُدرَك بالعقل الانساني او من حيث يُعتقَد بالوحي الالهي وهو اعتبارٌ اعلى ولهذا فان موضوع العقل الاعلى وان كان في طبيعة الخارج عالياً جداً الا انه يجوز ان يُرَدَّ ايضاً الى اعتبار اعلى وبهذا الوجه ما لم يكن في الحركة البديهية خطيئةٌ مميتة يصير خطيئة مميتة بالتروي الذي يرده الى اعتبارٍ اعلى كما تقدم بيانه في جرم الفصل

المبحثُ الخامس والسبعون

في علل الخطايا بالاجمال — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطايا واولاً بالاجمال وثانياً بالتفصيل · ومدار البحث في الاول على اربع مسائل — ١ في ان الخطيئة هل تُعلَّل بعلة — ٢ هل تعلل بعلةٍ داخلة — ٣ هل تعلل بعلة خارجة — ٤ هل تعلل بخطيئة

الفصلُ الأوَّلُ

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة

يُتخطَّى الى الأوَّل بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تُعلَّل بعلة لانها تتضمن حقيقة الشر كما مرَّ في مب ٧١ ف ٦ · والشر لا يعلَّل بعلة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · فالخطيئة اذن لا تعلَّل بعلة

٢ وايضاً ان العلة ما يلزم عنها غيرها بالضرورة · وما يحصل بالضرورة فليس خطيئةً في ما يظهر لان كل خطيئة ارادية · فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة

٣ وايضاً لو كان للخطيئة علةٌ لكانت علتها خيراً او شراً · ولا يجوز ان تكون علتها خيراً لان الخير لا يفعل الا الخير اذ لا تستطيع شجرةٌ صالحة ان

ثمر ثمرًا رديئًا كما في متى ٧ : ١٨ ولا ان تكون شرًّا لان شر العقاب يتبع الخطيئة وشر الذنب هو نفس الخطيئة . فالخطيئة اذن لا تعلَّل بعلة

لكن يعارض ذلك ان لكل ما يُفعَل علةً ففي ايوب ٥ :٦ ان ليس يُفعَل في الارض شيءٌ من غير علةٍ . والخطيئة تُفعَل لانها قول او فعل او اشتهاء منافٍ لشريعة الله . فهي اذن تعلَّل بعلة

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ مختل الترتيب فمن جهة الفعل يجوز ان يكون لها علةٌ بالذات كغيرها من الافعال واما من جهة خلل الترتيب فيجوز ان تعلَّل كما يعلَّل السلب او العدم وسلب شيءٍ يجوز تعليله بعلتين احداهما نقص العلة اي سلبها فانه علة للسلب بالذات لان ارتفاع العلة يلزم عنه ارتفاع المعلول كما ان غياب الشمس علةٌ للظلمة والثانية علة الاثبات التي يلزم عنها السلب فانها علةٌ بالعرض للسلب اللازم عنها كما ان النار باصدارها الحرارة اصالةً يلزم عنها تبعًا عدم البرودة والأولى تكفي للسلب المطلق الا ان خلل الترتيب في الخطيئة وكلُّ شرٍّ ايضًا لما لم يكن سلبًا مطلقًا بل عدم شيءٍ عما من شأنه ان يكون له وينبغي ان يكون له وجب ان يكون له علةٌ فاعلية بالعرض لان ما من شأنه ان يكون في شيءٍ وينبغي ان يكون فيهِ لا ينتفي عنهُ اصلاً الا لعلةٍ مانعة وعلى هذا جرت العادة ان يقال ان الشر القائم بنوعٍ من السلب علةً ناقصة او فاعلة بالعرض — وكل علة بالعرض تردُّ الى العلة بالذات فاذًا لما كان للخطيئة من جهة خلل الترتيب علة فاعلة بالذات ومن جهة الفعل علةٌ فاعلة بالعرض لزم كون فساد الترتيب في الخطيئة لازمًا عن علة الفعل . وعلى هذا فالارادة متى خلت عن تدبير نظام العقل والشريعة الالهية وجنحت الى خيرٍ متغيرٍ كانت علة لفعل الخطيئة بالذات ولخلل ترتيب الفعل بالعرض وبغير قصد لان عدم الترتيب في الفعل يحدث عن عدم الترتيب في الارادة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة لا تدل على سلب الخير الذي هو عدم الترتيب فقط بل على فعل يقارنه هذا السلب الذي يتضمن حقيقة الشر وقد تقدم قريباً بيان كيفية تعليله

وعلى الثاني بانه اذا كان ذلك التعريف للعلة يصدق صدقاً كلياً اوجب تخصيصه بالعلة الفاعلية الغير الممنوعة فقد يكون شيء علةً فاعليةً لآخر وليس يلزم المعلول مع ذلك بالضرورة لما يطرأ من بعض الموانع والا لحدث كل شيء بالضرورة كما في الالهيات ك ٦ ٠ فاذاً وان عُلِّلت الخطيئة بعلة لا يلزم كون علتها ضرورية لجواز امتناع المعلول

وعلى الثالث بان الارادة علةٌ للخطيئة متى لم تجرِ على سنن العقل والشريعة الالهية ٠ وعدم جريها على ذلك لا يتضمن في نفسه حقيقة شر العقاب او الذنب قبل وقوع الفعل المقترن به وعلى هذا فالخطيئة الأولى لا تعلَّل بشرٍّ بل بخيرٍ يقارنه عدم خيرٍ آخر

الفصلُ الثاني

في ان الخطيئة هل تعلَّل بعلةٍ داخلة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلَّل بعلةٍ داخلة لان ما كان داخلياً لشيءٍ فهو يصاحبه دائماً فلو كان للخطيئة علةٌ داخلة لخطئ الانسان دائماً للزوم وجود المعلول عن وجود العلة

٢ وايضاً ان شيئاً لا يكون علةً لنفسه ٠ وحركات الانسان الداخلة خطيئةٌ فليست علةً للخطيئة

٣ وايضاً كل ما في داخل الانسان فهو اما طبيعيٌّ او اراديٌّ فالطبيعي يمتنع ان يكون علةً للخطيئة لان الخطيئة منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٤ و ٣٠ وك ٤ ب ٢٠ والارادي ان عدم الترتيب فهو خطيئة

فيمتنع اذن ان يكون شيء داخل علة للخطيئة الاولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٧ « الارادة علة الخطيئة »

والجواب ان يقال ان علة الخطيئة بالذات يجب اعتبارها من جهة الفعل كما تقدم في الفصل الآنف وعلة الفعل الانساني الداخلة يمكن ان تكون بعيدة وان تكون قريبة فعلته القريبة هي العقل والارادة التي بها يكون الانسان مختاراً وعلته البعيدة ادراك الجزء الحسي والشوقُ الحسيُّ ايضاً لانه كما ان الارادة تتحرك بحكم العقل الى شيء موافق للعقل كذلك الشوق الحسي يميل بادراك الحس الى شيء وهذا الميل قد يجذب الارادة والعقل احياناً كما سيأتي بيانه في مب ٧٧ ف ١ فاذاً يجوز تعليل الخطيئة بعلتين داخلتين احداهما قريبة من جهة العقل والارادة والثانية بعيدة من جهة الوهم او الشوق الحسي . الا انه لما كنا قد اسلفنا في الفصل الآنف ان علة الخطيئة خيرٌ ظاهري محركٌ مع عدم المحرك الواجب وهو نظام العقل او الشريعة الالهية فالمحرك الذي هو الخير الظاهري يرجع الى ادراك الحس والى الشوق وعدم النظام الواجب يرجع الى العقل الذي من شأنه ملاحظة هذه القاعدة واما كمال فعل الخطيئة الارادي فيرجع الى الارادة فيكون فعل الارادة هو نفسه خطيئة اذا كان كما تقدم

اذاً اجيب على الاول بان ما كان داخلياً على انه قوة طبيعية لا يفارق صاحبه اصلاً واما ما كان داخلياً على انه فعلٌ داخلٌ للقوة الشوقية او الادراكية فقد يفارق صاحبه . وقوة الارادة هي علة الخطيئة بالقوة لكنها تصير الى الفعل بما يسبقها من حركات الجزء الحسي اولاً وحركات العقل تبعاً لانه من طريق ان شيئاً يعتبر مشتهى بالحس ويميل اليه الشوق الحسي ينقطع العقل احياناً عن ملاحظة النظام الواجب وهكذا تُصدِر الارادة فعل الخطيئة . ولما لم تكن

الحركات السابقة موجودة دائمًا بالفعل لم تكن الخطيئة موجودة دائمًا بالفعل

وعلى الثاني بانه ليست جميع الحركات الداخلة من جوهر الخطيئة القائمة اصالةً بفعل الارادة بل بعضها يسبق الخطيئة و بعضها يلحقها

وعلى الثالث بان ما كان علةً للخطيئة عنى انه قوة مصدرة للفعل طبيعي وقد تكون ايضاً حركة الجزء الحسي التي تلزم عنها الخطيئة طبيعيةً احياناً كما اذا خطئ خاطئ بشهوة الطعام لكن الخطيئة تصير منافية للطبيعة من جهة عدم النظام الطبيعي الذي يجب على الانسان ان يلاحظه طبعاً

الفصل الثالث

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة خارجة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلةٍ خارجة لانها فعلٌ اراديٌّ والاراديات تتعلق بما فينا فليس لها علة خارجة · فالخطيئة اذن لا تعلل بعلةٍ خارجة

٢ وايضاً كما ان الطبيعة مبدأٌ داخليٌّ كذلك الارادة ايضاً · والخطيئة في الاشياء الطبيعية لا تحدث الا عن علةٍ داخلة كما ان المواليد التي تأتي على خلاف مقتضى الطبيعة تحصل عن فساد مبدإٍ داخلٍ · فاذاً كذلك لا يمكن حدوث خطيئة في الاشياء الخلقية الا عن علة داخلة · فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة خارجة

٣ وايضاً متى تكثرت العلل تكثرت المعلولات · وكلما كانت دواعي الخطأ الخارجية كثيرة وعظيمة كان جرم الخطيئة اخف على من يفعل بغير ترتيب · فاذاً ليس شيءٌ خارجٌ علةً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في عدد ٣١ : ١٦ «الم تكن هؤلاء هنَّ اللائي خدعن بني اسرائيل وحملنكم على ان تتمردوا على الرب في خطيئة فغور» فيجوز

اذن ان يكون شيءٌ خارجٌ علةً باعثة على الخطيئة

والجواب ان يقال ان العلة الداخلة للخطيئة هي الارادة باعتبار تكميلها فعل الخطيئة والعقل باعتبار عدم النظام الواجب والشوق الحسي المميل كما تقدم في الفصل الآنف فلوكان شيءٌ خارجٌ علةً للخطيئة لما كان ذلك الا على ثلاثة انحاء اي اما لتحريكه الارادة مباشرة او لتحريكه العقل او لتحريكه الشوق الحسي · وقد مرَّ في مب ٩ ف ٦ ان الارادة لا تحرك داخلاً الا من الله الذي لا يمكن ان يكون علةً للخطيئة كما سيأتي بيانه في مب ٧٩ ف ١ فبقي اذن ان شيئاً خارجاً لا يمكن ان يكون علةً للخطيئة الا اما من حيث يحرك العقل كالانسان او الشيطان المغري بالخطيئة او من حيث يحرك الشوق الحسي كما تحركه بعض المحسوسات الخارجة الا انه لا الاغراء الخارج بالافعال يحرك العقل بالضرورة ولا الاشياء الخارجة التي يتلقاها الحس تحرك الشوق الحسي بالضرورة الا ان يعرض له ان يكون مستعداً لذلك على نحوٍ ما · على ان الشوق الحسي ايضاً لا يحرك بالضرورة لا العقل ولا الارادة · فاذاً يجوز ان يكون شيءٌ خارجٌ علةً محركة الى الخطاء لكن لا باعثة على الخطيئة بالكفاية فان العلة المكملة الخطيئة بالكفاية هي الارادة وحدها

اذاً اجيب على الاول بان كون المحركات الخارجة الى الخطأ لا تبعث عليه بالكفاية والضرورة يستلزم بقاء قدرتنا على الخطأ وعدمه

وعلى الثاني بان اثبات علةٍ داخلة للخطيئة لا ينفي العلة الخارجة لان الشيء الخارج ليس علة للخطيئة الا بتوسط العلة الداخلة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه اذا تكثرت العلل الخارجة المميلة الى الخطأ تكثرت افعال الخطيئة لان هذه العلل تُميل كثيرين ومرات كثيرة الى افعال الخطيئة الا انه يخف بها اعتبار الجرم القائم بكون شيءٍ اراديا ومقدوراً لنا

ألفصلُ الرابعُ

في ان الخطيئة هل تعلل بخطيئة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بخطيئة فان للعلل اجناساً اربعة لا يصدق احدها على الخطيئة فتكون علةً للخطيئة فان الغاية تتضمن حقيقة الخير وهذا لا يصدق على الخطيئة لان من حقيقتها ان تكون شرًّا وبجامع الحجة ايضاً لا يجوز ان تكون الخطيئة علةً فاعلية لان الشر ليس علةً فاعلة بل هو ضعيف وعاجزٌ كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والعلة المادية والصورية يظهر ان لا محل لها الا في الاجسام الطبيعية المركبة من مادةٍ وصورة · فيمتنع اذن ان يكون للخطيئة علةٌ مادية وصورية

٢ وايضاً ان اصدار المثل خاصٌ بالشيء الكامل كما في الآثار الجوية ك ٤ ب ٣ · والخطيئة من حقيقتها ان تكون ناقصةً · فيمتنع اذن كون الخطيئة علةً للخطيئة

٣ وايضاً لو علّلت هذه الخطيئة بخطيئة اخرى لعلّلت تلك الخطيئة الأُخرى بعلةٍ اخرى ايضاً بجامع الحجة وهكذا الى غير نهاية وهذا باطلٌ · فالخطيئة اذن لا تعلل بخطيئة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ١١ على حزقيا « الخطيئة التي لا تمحي عاجلاً بالتوبة هي خطيئةٌ وعلةٌ للخطيئة »

والجواب ان يقال لما كانت الخطيئة تعلل من جهة الفعل جاز ان تكون احدى الخطايا علةً للاخرى كما جاز ان يكون احد الافعال الانسانية علةً للآخر فاذاً قد تكون احدى الخطايا علةً للأُخرى باعتبار اجناس العلل الاربعة—اما باعتبار جنس العلة الفاعلية او المحركة فتكون خطيئةٌ علةً لأُخرى بالذات وبالعرض اما بالعرض فعلى حد ما يقال لمزيل المانع محركٌ بالعرض لانه متى فقد

الانسان بفعل خطيئة النعمة او المحبة او الحياء او غير ذلك مما يصرف عن الخطيئة بعثه ذلك على السقوط في خطيئة اخرى فتكون الخطيئة الاولى علةً للثانية بالعرض · واما بالذات فكما اذا تهيأ الانسان بفعل خطيئة لاقتراف خطيئة اخرى مثلها على وجهٍ اسهل اذ من الافعال تحصل الاحوال والملكات الباعثة على افعالٍ مثلها — واما باعتبار جنس العلة المادية فتكون خطيئةٌ علةً لاخرى من حيث تهيئ لها المادة كما يهيئ البخل مادة النزاع الذي يقع غالباً على الاموال المحشودة—واما باعتبار جنس العلة الغائية فتكون خطيئةٌ علةً لاخرى من حيث ان الانسان يقترف خطيئةً لغاية خطيئة اخرى كما اذا اقترف السيمونيا لاجل الحرص او اقترف الزنى لاجل السرقة — ولما كانت الغاية تفيد الصورة في الاشياء الخلقية كما مرّ في مب ١ ف ٣ و مب ١٨ ف ٦ لزم من ذلك ايضاً جواز كون خطيئةٍ علةً صوريةً لاخرى فان الزنى متى فُعِلَ لاجل السرقة كان بمنزلة المادة والسرقة بمنزلة الصورة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار ما فيها من عدم الترتيب تتضمن حقيقة الشر واما من حيث هي فعلٌ فغايتها خير ولو ظاهرياً وعلى هذا يجوز ان تكون علةً غائية وفاعلية لخطيئة اخرى من جهة الفعل لا من جهة عدم الترتيب ولها ايضاً مادة لا بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء بل بمعنى المادة التي يقع عليها الفعل وصورتها تحصل لها من الغاية · ومن ثم يجوز ان تعلل خطيئة بخطيئة باعتبار اجناس العلل الاربعة كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان نقصان الخطيئة خلقيٌ من جهة عدم الترتيب الا انهُ يجوز ان تكون كاملة في طبيعتها من جهة الفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون علةً للخطيئة

وعلى الثالث بانه ليس كل علةٍ للخطيئة خطيئةً فلا يلزم التسلسل بل يجوز

الافضاء الى خطيئة أُولى ليست علتها خطيئة أُخرى

أَلبحثُ السادسُ والسبعون

في علل الخطيئة بالتفصيل —وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطيئة بالتفصيل واولاً في عللها الداخلة وثانياً في عللها الخارجة وثالثاً في الخطايا التي هي علة خطايا أُخرى فالاول بناء على ما تقدم في المبحث الآنف يقسم فيه البحث الى ثلاثة اقسام فيبحث اولاً في الجهل الذي هو علة للخطيئة من جهة العقل وثانياً في الضعف او الانفعال الذي هو علة للخطيئة من جهة الشوق الحسي وثالثاً في سوء القصد الذي هو علة للخطيئة من جهة الارادة — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الجهل هل هو علة للخطيئة — ٢ هل هو خطيئة — ٣ هل يبرئ من الخطيئة بالكلية ٤ — هل يخفف جرم الخطيئة

أَلفصلُ أَلاولُ

في ان الجهل هل يجوز ان يكون علةً للخطيئة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الجهل لا يجوز ان يكون علةً للخطيئة لان ما كان معدوماً فليس علة لشيء · والجهل لاموجودٌ لانه عدم العلم بشيء فاذًا ليس الجهل علةً للخطيئة

٢ وايضاً ان علل الخطايا يجب اعتبارها من جهة الاقبال كما يظهر مما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ · والجهل يظهر انه من جهة الاعراض فلا يجب اذن ان يُجعَل علةً للخطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي قائمةٌ في الارادة كما مرَّ في مب ٧٤ ف ١ والارادة لا تقصد الا شيئاً معلوماً لان موضوعها هو الخير المُدرك · فيمتنع اذن كون الجهل علةً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب٦٧ ان بعضاً يخطأون عن جهل

والجواب ان يقال ان العلة المحركة علتان علة بالذات وعلة بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٨ ب٤ فالتي بالذات هي التي تحرك بقوة نفسها كما ان المولّد علة محركة للاجسام الثقيلة والخفيفة والتي بالعرض كمزيل المانع او كزوال المانع والجهل يجوز ان يكون علة لفعل الخطيئة من هذا القبيل لانه عدم العلم المكمل العقل الذي يمنع فعل الخطيئة من حيث يدبر الافعال الانسانية . ولا بد من اعتبار ان العقل يدبر الافعال الانسانية بضربين من العلم اي العلم الكلي والعلم الجزئي فهو متى اعمل رويته في ما يفعله استعمل ضرباً من القياس نتيجته الحكم اي الانتخاب او العمل والافعال انما تكون في الجزئيات ومن ثم كانت نتيجة القياس العملي جزئية والقضية الجزئية لا تنتج عن قضية كلية الا بتوسط قضية جزئية كما ان الانسان يمتنع عن قتل ابيه بعلمه ان الاب لا ينبغي وبعلمه ان هذا أبٌ فيجوز اذن ان يكون علة لقتل الأب الجهل بكلا الامرين اي بالمبدإ الكلي الذي هو نظامٌ عقلي و بالظرف الجزئي . وبذلك يظهر ان ليس كل جهلٍ في الخاطىء علة للخطيئة بل ذلك الجهل الذي يذهب بالعلم المانع من فعل الخطيئة ومن ثم اذا كانت ارادة انسانٍ مستعدة بحيث لا يمتنع عن قتل ابيه ولو عرف انه ابوه لم يكن جهل الأب عنده علة للخطيئة بل مصاحباً لها فهو من ثم لا يخطأ عن الجهل بل مع الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب١

اذاً اجيب على الاول بان اللاموجود لا يمكن ان يكون علة لشيء بالذات لكن يمكن ان يكون علة بالعرض كزوال المانع

وعلى الثاني بانه كما ان العلم الذي يذهب به الجهل ينظر الى الخطيئة من جهة

الاقبال كذلك الجهل ايضاً علةٌ للخطيئة من جهة الاعراض من حيث يزيل المانع

وعلى الثالث بان الارادة لاتتوجه الى شيء مجهول مطلقاً واما ما كان معلوماً من وجهٍ ومجهولاً من وجهٍ فيمكن توجه الارادة اليه والجهل علة للخطيئة من هذا القبيل كمن يعلم ان الذي يقتله انسان ولكنه يجهل انه ابوه او كمن يعلم ان فعلاً لذيذٌ ويجهل انه خطيئة

ألفصلُ الثاني

في ان الجهل هل هو خطيئةٌ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجهل ليس خطيئة لان الخطيئة قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ لشريعة الله كما مرَّ في مب ٧١ ف٦ · والجهل لايدل على فعلٍ باطنٍ ولا ظاهرٍ · فهو اذن ليس خطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة اقرب مقابلةً للنعمة منها للعلم · وعدم النعمة ليس خطيئةً بل بالاحرى عقابٌ تابعٌ للخطيئة · فاذاً الجهل الذي هو عدم العلم ليس خطيئةً

٣ وايضاً لو كان الجهل خطيئة لما كان ذلك الامن حيث هو اراديٌ · ولو كان الجهل خطيئة من حيث هو اراديٌ لكانت الخطيئة في ما يظهر قائمة بفعل الارادة لا بالجهل · فلا يكون الجهل اذ ذاك خطيئة بل بالاحرى شيئاً تابعاً الخطيئة

٤ وايضاً كل خطيئة فانها تزول بالتوبة · وليس من الخطايا ما يزول باعتبار الجرم ويبقى باعتبار الفعل الا الخطيئة الاصلية · والجهل لا يزول بالتوبة بل يبقى بالفعل بعد زوال كل جرمٍ بالتوبة · فالجهل اذن ليس خطيئة ما لم يُقل انه خطيئة اصلية

٥ وايضاً لو كان الجهل خطيئةً لكان الانسان يخطأ بالفعل ما دام الجهل مستمرًا فيه · والجهل يستمر دائمًا في الجاهل فيلزم خطأ الجاهل دائمًا وهذا بين البطلان والا لكان الجهل اثقل الخطايا · فليس الجهل اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء يستوجب العقاب سوى الخطيئة · والجهل يستوجب العقاب كقوله في ١ كور ١٤ : ٣٨ «ان جهل احدٌ فسيجهل»

والجواب ان يقال ان الجهل يفترق عن عدم العلم في ان عدم العلم يدل على نفي العلم مطلقاً فكل من خلا عن العلم ببعض الاشياء يقال انه لا يعلمها وبهذا المعنى جعل ديونيسيوس عدم العلم في الملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب٧ والجهل يدل على عدم العلم بما من شأن صاحبه ان يعلمه وهذا منه ما يتحتم عليه ان يعلمه وهو ما لا يمكن له بدون العلم به ان يحسن فعل ما يجب فعله ومن ثم كان واجباً على الجميع ان يعلموا بالاجمال ما كان من الايمان واوامر الشرع الكلية وعلى كل فردٍ ان يعلم ما يتعلق بحالته او مقامه ومنه ما لا يتحتم على الانسان ان يعلمه ولو كان من شأنه ان يعلمه كالمسائل الهندسية والحوادث الجزئية الا في بعض الاحايين ومعلوم ان من يهمل تحصيل او فعل ما يجب عليه تحصيله او فعله يخطأ خطيئة الترك وعلى هذا فجهل الانسان ما يجب عليه ان يعلمه خطيئةٌ بسبب الاهمال واما اذا لم يعلم الانسان ما يتعذر عليه علمه لم يكن ذلك اهمالاً منه ولذلك يقال للجهل به متعذر الاندفاع اي لانه لا يمكن دفعه بالاجتهاد ومن ثم لم يكن هذا النوع من الجهل خطيئةً لعدم كونه اراديًا اذ ليس دفعه مقدوراً لنا ومن ذلك يظهر ان ليس جهلٌ متعذر الاندفاع خطيئةً واما الجهل الممكن الاندفاع فهو خطيئة اذا كان متعلقاً بما يتحتم على صاحبه العلم به لا اذا كان متعلقاً بما لا يتحتم على صاحبه العلم به

اذا اجيب على الأول بان المراد بالقول والفعل والاشتهاء ما يشمل نفيها ايضاً

متى كان الترك متضمناً حقيقة الخطيئة على ما مرَّ في مب ٧١ ف٦ فيكون الاهمال الذي باعتباره يكون الجهل خطيئةً داخلاً في حد الخطيئة المتقدم من حيث يُترَك ما يجب ان ان يقال او يُفعَل او يُشتَهى لتحصيل العلم الواجب

وعلى الثاني بان عدم النعمة وان لم يكن في نفسه خطيئةً لكنه باعتبار اهمال التاهب للنعمة قد يتضمن حقيقة الخطيئة مثل الجهل الا ان بينهما فرقاً من حيث ان الانسان يستطيع ان يحصل بافعاله شيئاً من العلم واما النعمة فلا تحصَّل بافعالنا بل بفضل الله

وعلى الثالث بانه كما ان الخطيئة في تعدي الشريعة لاتقوم بفعل الارادة فقط بل بالفعل المراد المامور به من الارادة ايضاً كذلك ليست الخطيئة في الترك فعل الارادة فقط بل الترك ايضاً من حيث هو اراديٌّ على نحو ما · واهمال العلم او عدم المبالاة خطيئة من هذا القبيل

وعلى الرابع بانه وان بقي الجهل من حيث هو عدم العلم مع زوال الجرم بالتوبة لكنه لا يبقى الاهمال الذي باعتباره يقال للجهل خطيئة

وعلى الخامس بانه كما ان الانسان لا يخطأ بالفعل في سائر خطايا الترك الا في الزمان الذي تُلزِم فيه الوصية الايجابية كذلك الامر ايضاً في خطيئة الجهل لان الجاهل لايخطأ بالفعل دائماً بل متى حان وقت تحصيل العلم الذي يجب عليه تحصيله

الفصلُ الثالثُ

في ان الجهل هل يبرئ من الخطيئة بالكلية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجهل يبرىء من الخطيئة بالكلية لان كل خطيئة ارادية كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب١٤ · والجهل علة للغير الارادي كما مرَّ في مب ٦ ف٨ · فهو اذن يبرىء من الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بغير قصدٍ فانما يفعله بالعرض · والقصد يمتنع تعلقه بمجهول فاذاً ما يفعله الانسان عن جهل فهو حاصلٌ في الافعال الانسانية بالعرض · وما بالعرض لا يفيد الحقيقة النوعية · فما يُفعل اذن عن جهلٍ لا يجب ان يُعتبر في الافعال الانسانية خطيئة او فعل فضيلة

٣ وايضاً ان الانسان هو محل الفضيلة والخطيئة من حيث هو مشتركٌ في العقل · والجهل نفي العلم الذي هو كمال العقل · فالجهل اذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ «ان بعض ما يُفعل بالجهل يصابُ في تقبيحه» وانما يُصابُ في تقبيح ما هو خطيئة فقط · فاذاً بعض ما يُفعل بالجهل خطيئة · فالجهل اذن لا يبرئ من الخطيئة بالكلية

والجواب ان يقال ان من حقيقة الجهل ان يجعل الفعل الصادر عنهُ غير اراديّ وقد مرَّ في ف ١ انه يقال ان الجهل يكون علةً للفعل الذي كان يمنعهُ ما يقابلهُ من العلم وعليه فلو وُجد العلم لكان هذا الفعل مضاداً للارادة وهذا هو المراد بغير الارادي واما لو كان العلم الذي ينعدم بالجهل لا يمنع الفعل بسبب ميل الارادة اليه فالجهل بهذا العلم لا يجعل الانسان غير ارادي بل غير مريدٍ كما مر في الخلقيات ك ٣ ب ١ وهذا الجهل الذي ليس علةً للخطيئة كما مرَّ في ف ١ لانهُ لا يجعل الفعل غير ارادي لا يبرئُ من الخطيئة وكذا حكم كل جهلٍ ليس علةً لفعل الخطيئة بل لاحقاً او مصاحباً لهُ واما الجهل الذي هو علة للفعل فلكونه يجعله غير اراديٍّ من شأنهِ ان يبرئَ من الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية — واما عدم تبرئتهِ بالكلية من الخطيئة احياناً فيعرض من وجهين اولاً من جهة الشيء المجهول اذ انما يبرئ الجهل من الخطيئة على قدر ما يجهل ان شيئاً خطيئة · وقد يعرض لواحدٍ ان يجهل ظرفاً من ظروف الخطيئة لو علمه لعدل عن الخطيئة سواء كان ذلك الظرف من حقيقة الخطيئة

ام لم يكن لكنهُ لا يزال في علمِهِ شيءٌ يدرك به ان ذلك الفعل خطيئة كمن يضرب انساناً وهو عالمٌ انهُ انسانٌ فان هذا يكفي لحقيقة الخطيئة ولكنهُ يجهل كونه اياه مما هو ظرفٌ مقومٌ لنوعٍ جديدٍ من الخطيئة او يجهل انه ينقلب اليه بالضرب دفاعاً عن نفسهِ مع انهُ لو علم ذلك لما ضربه مما ليس يرجع الى حقيقة الخطيئة فان هذا وان خطئ عن جهلٍ لا يتبرأ من الخطيئة بالكلية · وثانياً من جهة الجهل اي لكونه ارادياً اما قصداً كمن يتعمد الجهل ببعض الامور التماساً لزيادة الحرية في الخطأ واما تبعاً كمن يؤدي به مزاولة الاعمال او غير ذلك من المشاغل الى اهمال تعلم ما يصرفه عن الخطيئة فان هذا النوع من الاهمال يجعل الجهل ارادياً وخطيئةً اذا كان متعلقاً بما العلم به واجبٌ على صاحبهِ ومقدورٌ له ولذلك فهذا النوع من الجهل لا يبرئ من الخطيئة بالكلية — واما اذا كان الجهل غير ارادي مطلقاً اما لتعذر اندفاعهِ واما لتعلقهِ بما ليس العلم بهِ واجباً على صاحبه فانه يبرئ من الخطيئة بالكلية

اذاً اجيب على الاول بانهُ ليس كل جهلٍ يكون علة للغير الارادي فاذاً ليس كل جهل يبرىء من الخطيئة بالكلية

وعلى الثاني بانهُ انما يبقى في الجاهل من قصد الخطيئة مقدار ما يبقى فيه من الارادي فلا يكون بهذا الاعتبار خطيئةً بالعرض

وعلى الثالث بانهُ اذا كان الجهل بحيث ينفي بالكلية استعمال العقل كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المستشيطين غضباً والمجانين · ولكن الجهل الذي هو علة للخطيئة ليس دائماً من هذا القبيل ولذلك لا يبرىء دائماً بالكلية من الخطيئة

أَلفصلُ الرابعُ

في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الجهل لا يخفف جرم الخطيئة لان ما

كان مشتركاً بين جميع الخطايا لا يخفف جرم الخطيئة · والجهل مشترك بين جميع الخطايا فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « كل شرير جاهلٌ » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة المضافة الى الخطيئة تزيد الخطيئة ثقلاً · والجهل خطيئة كما مرَّ في ف٢ · فهو اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يثقل جرم الخطيئة ويخففه · والجهل يثقل جرم الخطيئة فقد كتب امبروسيوس على قول الرسول في رو ٢: ٤ لانك تجهل ان لطف الله الآية ما نصه « اذا جهلت فانك تقترف خطيئة ثقيلة جداً · فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٤ وايضاً لو كان جهلٌ يخفف جرم الخطيئة لصدق ذلك بالاخص في ما يظهر على الجهل الذي يرفع بالكلية استعمال العقل · وهذا الجهل لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب٥ « السكران يستحق لعنتين » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان كل ما كان داعياً الى اغتفار الخطيئة يخفف جرمها · والجهل من هذا القبيل كما يظهر من قوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمةً لاني فعلت عن جهلٍ » فالجهل اذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب ان يقال لما كانت كل خطيئة ارادية كان للجهل ان يخفف جرم الخطيئة على قدر تخفيفه الارادي وان لم يخفف الارادي فلا يخفف جرم الخطيئة بوجهٍ ولا يخفى ان الجهل الذي يبرئ من الخطيئة بالكلية من حيث يرفع الارادي بالكلية لا يخفف جرم الخطيئة بل يرفعه بالكلية والجهل الذي ليس علةً للخطيئة بل مصاحباً لها لا يخفف الخطيئة ولا يثقلها فاذاً انما يخفف جرم الخطيئة الجهل الذي هو علة الخطيئة ولكنهُ لا يبرئ منها بالكلية · وقد يعرض

ان يكون هذا الجهل احياناً ارادياً بالاصالة وبالذات كمن يجهل شيئاً بارادته التماساً لزيادة الحرية في الخطأ وهذا الجهل يظهر انه يزيد الارادي والخطيئة لان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان يتحمل طوعاً ضرر الجهل في سبيل حرية الخطأ . وقد لا يكون احياناً الجهل الذي هو علة الخطيئة ارادياً قصداً بل تبعاً او بالعرض كمن لا يريد ان يجهد نفسه بالمطالعة فيلزم عن ذلك جهله او كمن يريد ان يفرط في شرب الخمر فيلزم عن ذلك سكره وزوال حلمه وهذا الضرب من الجهل يخفف الارادي فيخفف من ثم جرم الخطيئة لانه متى لم يعلم ان شيئاً خطيئة لا يصح القول بان الارادة تتوجه الى الخطيئة قصداً وبالذات بل بالعرض فيكون الاحتقار ثم اقل وهكذا تكون الخطيئة اخف

اذاً اجيب على الاول بان الجهل الذي يتصف بهِ كل شرير ليس علةً للخطيئة بل تابعاً لعلتها اي للانفعال او الملكة الباعثة على الخطيئة

وعلى الثاني بان الخطيئة المضافة الى خطيئة تكثّر الخطيئة لكنها لا تزيدها دائماً ثقلاً لجواز ان لا تتفقا في غرضٍ واحدٍ من اغراض الخطيئة بل في اكثر من غرضٍ واحدٍ وقد يعرض اذا خففت الاولى الثانية ان لا يكون لكلتيهما معاً من الثقل مقدار ما يكون لاحداها وحدها كما ان القتل المفعول من الانسان الصاحي اثقل من القتل المفعول من السكران ولو كان في هذا خطيئتان لان السكر يخفف من حقيقة الخطيئة التابعة لهُ اكثر مما هو ثقيل في نفسهِ

وعلى الثالث بان المراد بالجهل في كلام امبروسيوس ما كان مقصوداً بالاطلاق او يراد بهِ جنس خطيئة كفران النعمة التي اعلى درجة فيها ان لا يذكر الانسان الصنيعة ايضاً او يراد بهِ جهل الكفر الذي ينقض اساس البناء الروحي

وعلى الرابع بان السكران يستحق لا شك لعنتين بسبب الخطيئتين اللتين يقترفهما وهما السكر والخطيئة الاخرى التابعة لهُ الّا ان السكر يخفف بما يقارنهُ

من الجهل جرم الخطيئة التابعة وربما كان تخفيفه لهُ اكثر من ثقل السكر في نفسهِ كما تقدَّم — او يقال ان ذلك النص مأخوذ عن دستور احد المشترعين المسمَّى فيتاخوس الذي رسم ان السكارى اذا ضربوا وجب التشدد في قصاصهم ولا ينبغي مراعاة الصفح الذي هم احق بهِ بل مراعاة الفائدة العامة لان السكارى اكثر تعرضاً لاهانة الناس من الصاحين كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٩

المبحثُ السابعُ والسبعون

في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي — وفيهِ ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي اي هل الانفعال النفساني علة للخطيئة ونبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان انفعال الشوق الحسي هل يستطيع ان يحرك الارادة او يميلها — ٢ هل يستطيع التغلب على علم العقل — ٣ في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل هي صادرة عن مرضٍ — ٤ في ان الانفعال الذي هو حب النفس هل هو علة لكل خطيئةٍ — ٥ في تلك العلل الثلاث الواردة في ١ يو ٢: ١٦ وهي « شهوة العين وشهوة الجسد وفخر الحيوة » — ٦ في ان الانفعال الذي هو علة الخطيئة هل يخفف جرمها — ٧ هل يبرئ منها بالكلية — ٨ في ان الخطيئة الحاصلة عن الانفعال هل يمكن ان تكون مميتة

الفصلُ الأوَّلُ

في ان الارادة هل تتحرك من انفعال الشوق الحسي

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك من انفعال الشوق الحسي لان القوة الانفعالية لا تتحرك الا من موضوعها · والارادة قوة انفعالية وفعلية معاً من حيث هي محركة ومتحركة كما قال الفيلسوف عن القوة الشوقية

بالاجمال في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فاذاً بما ان موضوع الارادة ليس انفعال الشوق الحسي بل بالاحرى خير العقل يظهر ان انفعال الشوق الحسي لا يحرك الارادة

٢ وايضاً ان المحرك الاعلى لا يتحرك من الادنى كما ان النفس لا تتحرك من الجسد، ونسبة الارادة التي هي شوق عقلي الى الشوق الحسي نسبة المحرك الاعلى الى المحرك الادنى فقد قال الفيلسوف في النفس ك ٣ م ٥٧ «الشوق العقلي يحرك الشوق الحسي كما يحرك بعض الافلاك بعضها في الاجرام السماوية» فالارادة اذن لا يجوز ان تتحرك من انفعال الشوق الحسي

٣ وايضاً ليس شيء معرًى عن المادة يتحرك من شيء ماديّ . والارادة قوة معرّاة عن المادة لعدم استخدامها آلة جسمانية لوجودها في العقل كما في النفس ك ٣م٤٢ والشوق الحسي قوة مادية لحلولها في آلةٍ جسمانية . فانفعال الشوق الحسي اذن لا يستطيع ان يحرك الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قوله في دانيال ١٣: ٥٦ «أفسد الهوى قلبك»

والجواب ان يقال لا يستطيع انفعال الشوق الحسي ان يميل الارادة او يحركها قصداً بل تبعاً وهذا يحدث على نحوين — اولاً بضرب من الإشغال والذهول لانه لما كان اصل القوى النفسانية كلها قائماً في ماهية النفس الواحدة لزم من اشتداد فعل احداها ضعف فعل الاخرى او امتناعه بالكلية ايضاً لان كل قوة متى تفرقت في كثيرٍ ضعفت وبالعكس متى اجتمعت في واحدٍ قلّت استطاعتها على التفرق في غيره ثم لانه لا بد في افعال النفس من قصدٍ وهو متى توجه بقوةٍ الى واحد امتنع توجهه بقوةٍ الى آخر . وعلى هذا النحو متى اشتدّت حركة الشوق الحسي في انفعالٍ اياً كان اشغلت الشوق العقلي الذي هو الارادة عن حركتهِ فلزم من ذلك ضعف هذه الحركة او امتناعها بالكلية — وثانياً من جهة

موضوع الارادة الذي هو الخير المتصور بالعقل فان تصديق العقل وتصوره يتعطلان بشدة تصور الواهمة وتصديق القوة الحاكمة وتشوشهما كما يظهر في المجانين ولا يخفى ان انفعال الشوق الحسي يتبعهُ تصور الواهمة وتصديق الحاكمة كما يتبع حكم الذوق حالة اللسان ولذلك نجد ان الناس متى كانوا في حال انفعالٍ لا يسهل صرفهم وهمهم عمّا ثم منفعلون بهِ وبناء على هذا كان حكم العقل يتبع في الغالب انفعال الشوق الحسي وهكذا حركة الارادة التي من شأنها ان تتبع حكم العقل

اذاً اجيب على الاول بان انفعال الشوق الحسي يحدث شيئاً من التغيير في الحكم على موضوع الارادة كما تقدم وان كان هذا الانفعال ليس موضوعاً للارادة بالاصالة

وعلى الثاني بان الاعلى لا تتحرك من الادنى قصداً لكنهُ يجوز ان يتحرك منهُ تبعاً نوعاً من التحرك كما تقدم قريباً · وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصلُ الثاني

في ان الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانفعال يمتنع تغلبهُ على علم العقل لان الاضعف لا يتغلب على الاقوى · والعلم بسبب يقينهِ اقوى ما فينا · فيمتنع اذن ان يتغلب عليهِ الانفعال الذي هو ضعيفٌ وسريع الزوال

٢ وايضاً ان الارادة لا تتعلق الا بالخير اوبما يظهر انه خيرٌ · والانفعال متى عطف الارادة الى ما هو خيرٌ حقيقةً لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه ومتى عطفها الى ما يظهر انهُ خيرٌ وليس في الحقيقة كذلك فانهُ يعطفها الى ما يظهر للعقل وما يظهر للعقل حاصلٌ في علمهِ · فالانفعال اذن لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه

٣ وايضاً ان قيل ان الانفعال يميل بالعقل الذي يعلم شيئاً علماً كلياً الى ان

يحكم حكماً جزئياً بما ينافيه يردّه ان القضية الكلية. والقضية الجزئية تتقابلان على وجه التناقض كقولنا كل انسان ولا كل انسان · والاعتقادان المتعلقان بقضيتين متناقضتين متضادان كما في كتاب العبارة ٢ · فاذاً من يعلم بالعلم الكلي امراً ويحكم حكماً جزئياً بما يقابله يلزم ان يجتمع فيه اعتقادان متضادان وهذا محالٌ

٤ وايضاً من علم كلياً علم ايضاً الجزئي الذي يعرف انه مندرجٌ تحته كما ان من علم ان كل بغلةٍ عقيمٌ علم ان هذا الحيوان عقيمٌ متى علم انهُ بغلة كما يظهر مما في كتاب البرهان م ٢ · ومن يعلم امراً عاماً كلياً نحو انه لا يجوز فعل شيءٍ من الزنى علم ان هذا الجزئي نحو ان هذا الفعل زنائي مندرجٌ تحت الكلي · فيظهر اذن انهُ يعلمُ بالعلم الجزئي ايضاً

٥ وايضاً ان الالفاظ دلائل ما في النفس كما في كتاب العبارة ب ١ والانسان المنفعل كثيراً ما يعترف ان ما يختاره شرٌّ جزئيٌّ ايضاً فهو اذن يعلمُ بالعلم الجزئي ايضاً – فيظهر اذن ان الانفعالات لا تستطيع ان تميل بالعقل الى ما ينافي عليه الكلي لامتناع ان يكون له علمٌ كلي ويحكم بمقابله حكماً جزئياً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس عقلي ويأسرني تحت ناموس الخطيئة » والناموس الذي في الاعضاء هو الشهوة التي تكلم عليها قبل ذلك · ولكون الشهوة انفعالاً يظهر ان الانفعال يميل العقل ايضاً الى ما ينافي ما يعلمهُ

والجواب ان يقال ان سقراط ذهب الى ان العلم لا يمكن ان يُغلَب من الانفعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب٢ وكان يجعل من ثمه كل الفضائل علوماً وكل الرذائل جهالاتٍ وهذا القول لا يخلو من وجهٍ من الصواب لانهُ لما كانت الارادة تتعلق بالخير او بما يظهر انهُ خيرٌ لم تكن تتوجه الى الشر ما لم

يظهر للعقل خيراً من وجهٍ ما ليس في الحقيقة خيراً ولذلك لا تتوجه الارادة اصلاً الى الشر الا اذا كان العقل جاهلاً او ضالاً وعليهِ قولهُ في ام ١٤ : ٢٢ « الذين يفعلون الشر انما هم في الضلال » الا انهُ لما كان يظهر بالتجربة ان كثيراً يفعلون بخلاف بما يعلمون وهذا ثابتٌ ايضاً بنص الوحي الالهي كقوله في لو١٢ : ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيدهِ ولم يفعل يُضرَب كثيراً » وقولهِ في يع ٤ : ١٧ « من علم ما يجب عليهِ صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليهِ خطيئةٌ » لم يكن قوله صواباً بالاطلاق بل وجب التفصيل فيهِ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٧ ب٣ لانه لما كان الانسان يهتدي الى صواب العمل بالعلمين الكلي والجزئي كان عدم كلٍ منهما كافياً لمنع استقامة العمل والارادة كما مرَّ في المبحث الآنف ف١ ٠ فقد يعرض اذن لانسانٍ ان يكون له علمٌ كلي بشيء نحو انهُ لا يجوز فعل شيء من الزنى وليس له مع ذلك علمٌ جزئيٌ بان هذا الفعل الذي هو زنى لا يجوز فعله وهذا يكفي في عدم اتباع الارادة علم العقل الكلي — وايضاً يجب ان يُعلَم انهُ لا يمتنع ان شيئاً يُعلَم بالملكة ولا يُلاحَظ بالفعل فقد يعرض اذن لانسانٍ ان يعلم شيئاً علماً مستقيماً بالعلم الكلي والجزئي ايضاً ولكنه لا يلاحظه بالفعل وهكذا لا يصعب في ما يظهر ان يفعل الانسان بخلاف ما لا يلاحظهُ بالفعل ٠ اما كون الانسان لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالملكة فقد يعرض من مجرد عدم القصد كمن يعرف علم الهندسة ولكنه لا يقصد ملاحظة نتائجهِ التي يقتضي الامر سرعة ملاحظتها في الحال وقد يعرض لمانعٍ طارئ كشاغلٍ خارجٍ او مرضٍ جسماني ومن هذا القبيل حال المنفعل فانهُ لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالعلم الكلي من حيث ان الانفعال يمنع هذه الملاحظة ٠ ومنعه اياها يقع على ثلاثة انحاء اولاً بنوعٍ من الإشغال والذهول كما مرَّ بيانه في الفصل الآنف وثانياً بالمضادة لان الانفعال يبعث في الغالب على ضد ما يقتضيه

العلم الكلي وثالثاً بنوعٍ من التغيير الجسماني يمتنع به العقل عن حرية فعلهِ على مثال ما يحدث ايضاً في النوم او السكر من تغيير في البدن يمنع من استعمال العقل ٠ وحدوث ذلك في الانفعالات يظهر من ان الانسان متى اشتدت عنده سورة الانفعالات قد يفقد احياناً استعمال العقل بالكلية فان كثيراً من الناس يفضي به فرط الحب او الغضب الى الجنون وبهذا النحو يحمل الانفعال العقل على ان يحكم بالعلم الجزئي بما ينافي علمه الكلي

اذاً اجيب على الاول بان الاولوية في الفعل ليست للعلم الكلي البالغ منتهى اليقين بل للعلم الجزئي لان الافعال تتعلق بالجزئيات فلا غرابة اذا كان الانفعال يفعل في العمليات ما ينافي العلم الكلي عند عدم الملاحظة الجزئية

وعلى الثاني بان ظهور شيءٍ جزئي للعقل انهُ خيرٌ وهو ليس بخيرٍ انما يحدث عن الانفعال وهو مع ذلك حكمٌ جزئيٌّ منافٍ لعلم العقل الكلي

وعلى الثالث بانه يمتنع ان يجتمع في واحدٍ العلم او الاعتقاد الصادق بالكلي الموجب والاعتقاد الكاذب بالجزئي السالب او بالعكس وانما يجوز ان يكون لواحدٍ علمٌ ملكيٌّ صادق بالكلي الموجب واعتقاد فعليٌّ كاذبٌ بالجزئي السالب لان الفعل ليس يضاد قصداً الملكة بل الفعل

وعلى الرابع بان من يعلم قضيةً كلية يمنعه الانفعال عن ان يبني قياسه على ذلك الكلي ويتأدى الى النتيجة ويجعله ان يبني قياسه على كلية اخرى يلقنه اياها وينتج منها ٠ ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ ان قياس الفاجر يتركب من اربع قضايا اثنتان كليتان احداها يصوغها العقل نحو انه لا يجوز ارتكاب شيءٍ من الزنى والأُخرى يصوغها الانفعال نحو ان اللذة يجب اتباعها فالانفعال يمنع العقل عن ان يبني قياسه على الأُولى ويخلّص النتيجة منها وما دام موجوداً يبني على الثانية ويخلص النتيجة منها

وعلى الخامس بانهُ كما ان السكران قد ينطق بالفاظٍ تدل على احكامٍ دقيقة ولكنهُ لا يستطيع ان يحكم بها بعقله لامتناعه عن ذلك بالسكر كذلك المنفعل وان قال بفمه ان هذا لا يجوز فعله لكنهُ يشعر في باطنه بوجوب فعلهِ كما في الموضع المتقدم من الخلقيات

ألفصلُ الثالثُ

في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجب القول بانها صادرة عن مرضٍ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض لان الانفعال حركة شديدة للشوق الحسي كما مرَّ في ف١ ٠ وشدة الحركة ادلّ على القوة منها على المرض · فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض

٢ وايضًا ان مرض الانسان يُعتبَر بحسب الجزء الاضعف فيه وهذا هو الجسد وعليه قوله في مز٧٧:٣٩ «ذكر انهم جسد» فاذًا انما يجب ان يُسنَد الى المرض الخطيئة الصادرة عن نقصٍ في الجسد لا الصادرة عن انفعالٍ في النفس

٣ وايضاً ما يخضع لارادة الانسان فلا يظهر انهُ مريض بالنسبة اليهِ · وفعل ما يميل اليه الانفعال او عدم فعله خاضعٌ لارادة الانسان كقوله في تك ٤:٧ «اليك انقياد شوقك وانت تسود عليهِ» فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال ليست صادرة عن مرض

لكن يعارض ذلك ان توليوس دعا في المسائل التوسكولانية ك٤ ب١٤ و١٥ انفعالات النفس اسقامًا · والسقم والمرض مترادفان · فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجب القول بانها صادرةٌ عن مرض

والجواب ان يقال ان العلة الخاصة للخطيئة هي من جهة النفس الموجودة فيها

الخطيئة بالاصالة والنفس يُنسب اليها المرض تشبيهاً بمرض الجسد · وجسد الانسان يوصف بالمرض متى ضعف او امتنع عليه فعله بسبب تشوُّشٍ في قواه بجعل اخلاط الانسان واعضائه غير خاضعة لقوة البدن المدبّرة والمحرّكة ومن ثم يقال للعضو ايضاً مريضٌ متى تعذر عليه اتمام فعل العضو الصحيح كما لو تعذر على العين ان ترى بجلاءٍ على ما قال الفيلسوف في تواريخ الحيوانات ك ١٠ ب ١ وكذا النفس ايضاً فانها توصف بالمرض متى امتنع عليها فعلها بسبب تشوش قواها · وكما ان قوى البدن يقال لها متشوشة متى لم تجرِ على ترتيب الطبيعة كذلك قوى النفس يقال لها متشوشة متى لم تخضع لترتيب العقل فان العقل هو القوة المدبرة لقوى النفس فاذاً متى خرجت القوة الشهوانية او الغضبية في انفعالها عن ترتيب العقل فامتنع بذلك ما ينبغي من فعل الانسان على النحو الذي مرَّ في ف ١ يقال ان الخطيئة صادرةٌ عن مرضٍ ومن ثم شبَّه الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٣ الفاجر بالمفلوج الذي تتحرك اعضاؤه بعكس ما يأمرها به

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما انهُ كلما كانت الحركة البدنية الخارجة عن ترتيب الطبيعة اقوى كان المرض اشدَّ كذلك كلما كانت حركة الانفعال الخارجة عن ترتيب العقل اقوى كان مرض النفس اشد

وعلى الثاني بان الخطيئة قائمة اصالةً بفعل الارادة الذي لا يمنع منه مرض الجسد لان المريض في جسده يستطيع بسهولةٍ ان يريد فعل شيءٍ وانما يمنع منهُ الانفعال كما مرَّ في ف ١ · فاذاً متى قيل ان الخطيئة صادرة عن مرضٍ كان المراد به مرض النفس لا مرض الجسد — على انهُ قد يُطلَق ايضاً مرض النفس على مرض الجسد باعتبار ان الانفعالات النفسانية تنشأ فينا عن حالة الجسد اذ الشوق الحسي قوةٌ ذات آلةٍ جسمانية

وعلى الثالث بان في قدرة الارادة ان ترضى او لا ترضى بما يميل اليه

الانفعال وبهذا الاعتبار يقال ان قوتنا الشوقية خاضعة لنا الا ان رضى الارادة او عدم رضاها يتنبع بالانفعال على ما مرَّ في ف ١

ألفصلُ الرابعُ

في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة

يتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان حب النفس ليس مبدأ كل خطيئة لان ما كان في نفسه حسناً وواجباً ليس علةً خاصةً للخطيئة · وحب النفس في نفسه حسنٌ وواجب ومن ثمه أُمِرَ الانسان ان يحب قريبه كنفسه كما في اح ١٩ : ١٨ · فيمتنع اذن ان يكون حب النفس علةً خاصةً للخطيئة

٢ وايضاً قال الرسول في رو ٧:٨ « بالوصية اتخذت الخطيئة سبيلاً لتتم فيَّ كل شهوة » وكتب عليه الشارح « الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شر صالحة » وانما قال ذلك لان الشهوة هي علة كل خطيئة · والشهوة انفعال مغايرٌ للحب كما مرَّ في مب ٢٣ ف٤ ومب ٣٠ ف ٢ · فاذاً ليس حب الذات علة كل خطيئة

٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩ : ١٧ « قد احترقت بالنار وانقلبت » ما نصه « كل خطيئة فهي اما عن حب مهيج على خلاف ما ينبغي او عن خوفٍ مذلٍّ على خلاف ما ينبغي » فاذاً ليس حب النفس وحده علة للخطيئة

٤ · وايضاً كما ان الانسان يخطأ احياناً بحبه نفسه على خلاف مقتضى الترتيب كذلك يخطأ احياناً بحبه قريبه على خلاف مقتضى الترتيب · فليس حب الذات اذن علة لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٢٨ « ان حب النفس الى حد احتقار الله يفعل مدينة بابل » وكل خطيئة تجعل الانسان منتمياً

الى مدينة بابل · فحب النفس اذن علة كل خطيئة

والجواب ان يقال ان العلة الخاصة والذاتية للخطيئة يجب اعتبارها من جهة الاقبال على الخير الفاني كما مرَّ في مب ٧٥ ف ١ وكل ما يصدر من هذه الجهة من افعال الخطيئة فانه يصدر عن اشتهاء خيرٍ زمني على خلاف مقتضى الترتيب واشتهاء خيرٍ زمني على خلاف مقتضى الترتيب ينشأ عن حب صاحبه لنفسه على خلاف مقتضى الترتيب لان حب انسانٍ انما هو ارادة الخير له ومن ذلك يتضح ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب علةٌ لكل خطيئة

اذاً اجيب على الاول بان حب النفس واجبٌ وطبيعي متى كان على حسب مقتضى الترتيب اي متى اراد الانسان لنفسه خيراً ملائماً واما حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب الذي يؤدي الى احتقار الله فانه يُجعَل علةً للخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في المعارضة

وعلى الثاني بان الشهوة التي بها يشتهي الانسان لنفسه خيراً ترجع الى حب النفس على انه علةٌ لها كما تقدم

وعلى الثالث بان حب الانسان يتناول الخير الذي يبتغيه لنفسه ونفسَهُ التي يبتغي لها الخير فالحب الذي يقال انه يتعلق بما يُبتغَى كقولنا ان محباً يحب الخمر او المال يُعلَّل بالخوف الذي يرجع الى الهرب من الشر لان منشأ كل خطيئة اما طلب خيرٍ على خلاف مقتضى الترتيب او الهرب من شرٍ على خلافه ايضاً · وكلا هذين يرجع الى حب النفس اذ انما يطلب الانسان الخيرات او يهرب من الشرور لحبه نفسه

وعلى الرابع بان الصديق بمنزلة ذات ثانية لصديقه فاذاً الخطأ الناشىء عن حب القريب يظهر انه خطأ ناشيء عن حب النفس

ألفصلُ الخامسُ

في ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة هل هو صوابٌ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة ليس صوابًا فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦: ١٠ «حب المال اصل كل شرٍ» وفخر الحيوة لا يندرج تحت حب المال فلا يجب جعله بين علل الخطايا

٢ وايضًا ان اخص ما تهيج به شهوة الجسد هو مرأى العين كقوله في دا ١٣: ٥٦ «قد فتنك الجمال» فاذًا ليس ينبغي جعل شهوة العين قسيمة لشهوة الجسد

٣ وايضًا ان الشهوة توقانٌ الى اللذيذ كما مرَّ في مب ٣٠ ف١ · واللذات لا تنحصر في العين فقط بل تحصل في المشاعر الأُخر ايضًا · فكان يجب تعليل الخطايا بشهوة السمع وسائر المشاعر ايضًا

٤ وايضًا كما ان شهوة الخير على خلاف مقتضى الترتيب تبعث الانسان على الخطأ كذلك الهرب من الشر ايضًا كما مرَّ في الفصل الآنف · وليس يجعَل بين علل الخطايا شيءٌ من قبيل الهرب من الشر فاذًا تعليل الخطايا بما تقدم قاصرٌ

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة» ويقال لشيءٍ انه في العالم باعتبار الخطيئة وعليه قوله هناك ١٩:٥ «العالم كله تحت حكم الشرير» فالثلاثة المتقدمة اذن هي علل الخطايا

والجواب ان يقال ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة كما مرَّ في الفصل السابق وحب النفس يتضمن اشتهاء الخير على خلاف مقتضى الترتيب لان كلًّا يشتهي الخير لمن يحبه فواضحٌ اذن ان اشتهاء الخير على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة · والخير موضوع على نحوين

للشوق الحسي القائمة فيه الانفعالات النفسانية التي هي علة الخطيئة احدهما بالاطلاق من حيث هو موضوع الشهوانية والثاني باعتبار كونه شاقًا من حيث هو موضوع الغضبية كما مرَّ في مب ٢٣ ف ١ والشهوة نوعان كما مرَّ في مب ٣٠ ف ٣ احداهما طبيعية وهي التي تتعلق بما به قوام طبيعة البدن اما في ما يرجع الى حفظ الشخص كالطعام والشراب ونحوهما او في ما يرجع الى حفظ النوع كالنكاح واشتهاء هذه على خلاف مقتضى الترتيب يقال له شهوة الجسد والاخرى حيوانية وهي التي لا تتعلق بما يرجع الى قوام البدن او لذته بالحس بل بما هو لذيذ في تصور الوهم او نحوه كالمال والزينة واللباس واشباهها وهذه الشهوة الحيوانية يقال لها شهوة العين سواء اريد بها شهوة النظر الذي هو فعل العين بحيث تطلق على حب النظر الى الاشياء كما فسر ذلك اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٣٥ ام اريد بها شهوة ما تراه العين في الخارج بحيث تُطلَق على حب المال كما فسر ذلك آخرون · واما اشتهاء الخير الشاق على خلاف مقتضى الترتيب فمن قبيل فخر الحيوة لان الفخر والكبر هو اشتهاء الترفع بغير ترتيب كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٢ وفي ثا ثا · مب ١٦٢ ف ١ · ومن ذلك يظهر ان هذه الثلاثة ترجع اليها جميع الانفعالات التي هي علة الخطيئة فالاولان يرجع اليهما جميع انفعالات الشهوانية والثالث يرجع اليه جميع انفعالات الغضبية وانما لم يقسم الى نوعين لان جميع انفعالات الغضبية توافق الشهوة الحيوانية

اذاً اجيب على الاول بانه اذا اريد بحب المال ما يشمل اشتهاء كل خير بالاجمال كان فخر الحيوة ايضاً داخلاً تحته · اما كيف يكون حب المال من حيث هو رذيلة خاصة يقال لها البخل اصلاً لجميع الخطايا فسيأتي بيانه في مب ٨٤ ف ١

وعلى الثاني بانه ليس المراد بشهوة العين هنا شهوة كل ما يمكن رؤيته بالعين

بل شهوة ما لا يُتغى فيه لذة البدن المتعلقة باللمس بل لذة العين فقط اي كل قوة متصورة

وعلى الثالث بان النظر اعلى جميع المشاعر واعمها كما في الالهيات ك ١ ولهذا يطلق على جميع المشاعر الأخر وعلى جميع التصورات الباطنة ايضاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب

وعلى الرابع بان الهرب من الشر معلولٌ لطلب الخير كما مرّ في مب ٢٥ ف ٢ ومب ٢٩ ف ٢ ولهذا لا يعلل ما يبعث على الهرب من الشر على خلاف مقتضى الترتيب الا بالانفعالات الباعثة على الخير فقط

الفصلُ السادسُ

في ان الخطيئة هل يخف جرمها بالانفعال

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يخف جرمها بالانفعال لان المعلول يزداد بازدياد العلة فاذاً كان الحار يفرّق فان الأحر اشد تفريقاً . والانفعال علة للخطيئة كما مرّ في الفصل السابق . فاذاً كلما كان الانفعال اشد كانت الخطيئة اعظم . فالانفعال اذن لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً

٢ وايضاً ان نسبة الانفعال الطالح الى الخطيئة كنسبة الانفعال الصالح الى استحقاق الثواب . والانفعال الصالح يزيد في استحقاق الثواب لان الانسان كلما كان اكثر مؤاساةً للفقير كان اعظم استحقاقاً للثواب . فاذاً الانفعال الطالح ايضاً يزيد بالاحرى جرم الخطيئة لا يخففه

٣ وايضاً كلما كانت ارادة الانسان اشد ميلاً في فعل الخطيئة كانت خطيئته اثقل في ما يظهر . والانفعال الذي يدفع الارادة يجعلها ان تتوجه الى فعل الخطيئة بميل اقوى . فالانفعال اذن يزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان انفعال الشهوة يقال له وسوسة الجسد . وكلما كانت

الوسوسة التي يغلب منها الانسان اعظم كانت خطيئته اخف كما يظهر من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ اب ١٢ · فالانفعال اذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب ان يقال ان قيام الخطيئة الذاتي انما هو بفعل الاختيار الذي هو قوة الارادة والعقل · والانفعال هو حركة الشوق الحسي · والشوق الحسي يجوز ان يكون سابقاً للاختيار او لاحقاً له فيكون سابقاً له متى جر انفعالهُ او عطف العقل والارادة كما مرَّ في ف ١ و ٢ ومب ٩ ف ٢ ومب ١٠ ف ٣ ويكون لاحقاً له متى اثرت في القوى السافلة حركات القوى العالية اذا كانت شديدة اذ يمتنع تحرك الارادة الى شيء بشدةٍ دون ان ينشأ انفعالٌ ما في الشوق الحسي · فاذا اعتبر الانفعال من حيث يسبق فعل الخطيئة فهو يخفف لامحالة جرم الخطيئة فان الفعل انما يكون خطيئةً على قدر كونه ارادياً ومقدوراً لنا ويقال ان شيئاً مقدورٌ لنا بالعقل والارادة فالفعل اذن انما يكون ارادياً ومقدوراً لنا على قدر ما يفعله العقل والارادة من انفسهما لا مدفوعين اليه من الانفعال · والانفعال بهذا الاعتبار يخفف جرم الخطيئة من حيث يخفف الارادي — واما الانفعال اللاحق فلا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده او يدل بالاحرى على عظمه من حيث يتبين منه شدة ميل الارادة الى فعل الخطيئة وعلى هذا لاشك انه كلما خطئ خاطئٌ بشهوةٍ اشد كانت خطيئته اعظم

اذاً اجيب على الاول بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال وثقل الخطيئة يُعتبر بالاولى من جهة الاعراض الذي يلزم عن الاقبال بالعرض اي بغير قصد الخاطئ · والعلل التي بالعرض لا تزداد بازديادها المعلولات بل انما محل ذلك في العلل التي بالذات فقط

وعلى الثاني بان الانفعال الصالح اللاحق حكم العقل يزيد في استحقاق الثواب واما اذا كان الانفعال سابقاً بحيث يتحرك الانسان منه الى الفعل الحسن اكثر

من تحركه من حكم العقل فانه يقلل من صلاح الفعل واستحقاق المدح عليهِ

وعلى الثالث بان حركة الارادة المتهيجة من الانفعال وان كانت اشد لكنها ليست خاصةً بالارادة كما لو تحركت الارادة الى الخطأ من العقل فقط

أَلفصلُ السابعُ

في ان الانفعال هل يبرئ من الخطيئة بالكلية

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الانفعال يبرئ من الخطيئة بالكلية لان كل ما يجعل الفعل غير ارادي يبرئ من الخطيئة بالكلية · وشهوة الجسد التي هي انفعالٌ تجعل الفعل غير اراديٍّ كقوله في غلا٥: ١٧ «الجسد يشتهي ما هو ضد الروح حتى انكم لا تصنعون ما تريدون» فالانفعال اذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً ان الانفعال يُحدِث جهلاً جزئياً كما مرَّ في ف ٢ · والجهل الجزئي يبرئ من الخطيئة بالكلية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٦ فالانفعال اذن يبرئ من الخطيئة بالكلية

٣ وايضاً ان مرض النفس اثقل من مرض الجسد · ومرض الجسد يبرئ من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المبرسمين · فاذًا الانفعال الذي هو مرض النفس اولى بذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ٥ «انفعالات الخطايا» وما ذاك الا لانها تسبب الخطايا · ولو كانت تبرئ من الخطيئة بالكلية لما صح ذلك · فهي اذن لا تبرئ من الخطيئة بالكلية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي هو قبيحٌ من جنسهِ انما يتبرأ من الخطيئة بالكلية باعتبار صيرورته غير اراديٍّ بالكلية فاذًا اذا كان الانفعال بحيث يجعل الفعل اللاحق له غير اراديٍّ بالكلية كان مبرئًا من الخطيئة بالكلية والا فلا

يبرئ منها بالكلية ويظهر ان لا بد في ذلك من اعتبار امرين الاول ان شيئاً يجوز ان يكون ارادياً اما في نفسه كما اذا توجهت الارادة قصداً اليه او في علته وذلك متى توجهت الارادة الى العلة لا الى المعلول كما يظهر في من يسكر بارادته فان ما يرتكبه بالسكر يعتبر لذلك ارادياً والثاني ان شيئاً يقال له ارادي قصداً او تبعاً فالارادي قصداً ما تتوجه اليه الارادة والارادي تبعاً ما امكن للارادة ان تمنعه ولم تمنعه · وباعتبار ذلك ينبغي التفصيل في المسئلة فان الانفعال قد يكون احياناً من الشدة بحيث يذهب باستعمال العقل بالكلية كما يظهر في من يجنّ غراماً او غيظاً فان كان هذا الانفعال في اوله ارادياً كان الفعل خطيئة لانه اراديٌّ في علته كما تقدم في مثل السكران لم تكن العلة ارادية بل طبيعية كمن يأخذه لمرض او علة اخرى تشبيه انفعال يذهب باستعمال العقل بالكلية فان فعله يصير غير اراديّ بالكلية فيكون براءً من الخطيئة بالكلية · وقد لا يكون الانفعال احياناً من الشدة بحيث يمنع استعمال العقل بالكلية وحينئذٍ يمكن للعقل ان يدفع الانفعال بعدوله الى افكار اخرى او ان يمنعه عن ادراك مفعوله لان الاعضاء لا تتفرغ للعمل الا برضى العقل كما مرَّ في مب ١٧ ف ٩ وهذا الانفعال لا يبرئ من الخطيئة بالكلية

اذاً اجيب على الاول بان قوله « حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » لا يراد به ما يحدث بالفعل الخارج بل حركة الشهوة الباطنة لان الانسان يود ان لا يشتهي الشر اصلاً وبمثل ذلك ايضاً يفسَّر قوله في رو ٧: ١٥ « ما اكرهه من الشر اياه اعمل » او يقال ان المراد به الارادة السابقة الانفعال كما يظهر في الاعفّاء الذين بسبب شهوتهم يفعلون ما يضاد قصدهم

وعلى الثاني بان الجهل الجزئي الذي يبرئ من الخطيئة بالكلية هو جهل الظرف الذي مع بذل الانسان ما يجب عليه من الاجتهاد يتعذر عليه معرفته ·

الا ان الانفعال يُحدِث جهل الحق الجزئي اذ يمنع تطبيق الفعل الجزئي على العلم الكلي وهذا الانفعال يستطيع العقل دفعه كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان مرض الجسد غير ارادي وانما يكون كذلك لو كان اراديًا كما مرَّ في السكر الذي هو نوعٌ من الامراض الجسمانية

ألفصلُ الثامنُ

في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجوز ان تكون مميتة

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميتة فان الخطيئة العرضية قسيمةٌ للخطيئة المميتة · والخطيئة الصادرة عن مرض عرضية لوجود سبب المغفرة فيها · فاذًا لما كانت الخطيئة الصادرة عن الانفعال صادرةً عن مرضٍ لم يجز في ما يظهر ان تكون مميتة

٢ وايضًا ليست العلة افضل من المعلول · والانفعال لا يجوز ان يكون خطيئة مميتةً اذ ليس في الشهوة الحسية خطيئة مميتة كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٤ فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميتة

٣ وايضًا ان الانفعال يصرف عن العقل كما يظهر مما مرَّ في ف ١ و ٢ · والاقبال على الله او الاعراض عنه القائم به حقيقة الخطيئة المميتة خاصٌ بالعقل فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميتة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ٥ « انفعالات الخطايا تعمل في اعضائنا حتى تثمر للموت » والاثمار للموت خاصٌ بالخطيئة المميتة · فاذًا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجوز ان تكون مميتةً

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميتة قائمةٌ بالاعراض عن الغاية القصوى التي هي الله كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٥ وهذا الاعراض يختص بالعقل المتروي الذي يخصه ايضًا ان يوجه الى الغاية · فاذًا ميل النفس الى شيءٍ مضادٍ للغاية

القصوى انما يعرض ان لا يكون خطيئةً مميتة متى لم يستطع العقل المتروي ان يعترض لهُ وهذا يقع في الحركات البديهية اما متى بعث الانفعال انساناً على فعل الخطيئة او الرضى عن روية فلا يحدث ذلك بداهةً فيمكن اذ ذاك للعقل المتروي ان يعترض له اذ يستطيع ان يستاصل الانفعال او يمانعه كما مرَّ في الفصل السابق ومب ١٠ ف ٣ فان لم يعترض له كان خطيئةً مميتةً كما نشاهد ان الانفعال كثيرًا ما يبعث على ارتكاب القتل والزنى بزوجة الغير

اذًا اجيب على الاول بان الخطيئة يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مغتفرة) من ثلاثة اوجه اولاً من العلة اي لان فيها علة للغفرة تخفف جرم الخطيئة وبهذا الوجه يقال للخطيئة الصادرة عن مرضٍ او جهلٍ عرضية وثانياً من الواقع لان كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية وثالثاً من الجنس كالكلمة البطالة وهذا النوع من الخطيئة العرضية وحده مقابلٌ للخطيئة المميتة والاعتراض متجه على النوع الاول

وعلى الثاني بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال واما كونه خطيئة مميتة فمن جهة الاعراض اللازم عن الاقبال بالعرض كما مرَّ في ف ٦ . فالاعتراض غير وارد

وعلى الثالث بان العقل لا يمتنع عليه فعله دائمًا بالكلية من الانفعال فيبقى له من ثم الخيار في ان يعرض عن الله او يقبل اليهِ . واما اذا ذهب استعمال العقل بالكلية فلا يكون ثمه خطيئة لا مميتة ولا عرضية



أَلمبحثُ الثامنُ والسبعونَ

في علة الخطيئة التي هي سوءِ القصد — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الارادة وهي سوء القصد والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — هل يمكن لاحدٍ ان يخطأ عن سوء قصد — ٢ في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد — ٣ في ان من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة — ٤ في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي اثقل من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

أَلفصلُ أَلاولُ

في انه هل يخطأُ احدٌ عن سوء قصد

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يخطأُ احدٌ عن سوء قصد فان الجهل يقابل سوء القصد · وكل ذي قصدٍ سيءٍ فهو جاهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ وعليهِ قولهُ في ام ١٤ :٢٢ « الذين يفعلون الشر انما هم في الضلال » فاذاً ليس يخطأ احدٌ عن سوء قصدٍ

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس يفعل احدٌ بقصد الشر» وقصد الشر في الخطأ هو الخطأ عن سوء قصدٍ كما يظهر لان ما كان بغير قصدٍ فكأنما هو بالعرض ولا يصلح وصفاً للفعل · فاذاً ليس يخطأُ احدٌ عن سوء قصد

٣ وايضاً ان سوء القصد هو في نفسهِ خطيئةٌ فلو كان علةً للخطيئة لكانت الخطيئة علةً للخطيئة الى غير نهايةٍ وهذا باطلٌ · فاذاً ليس يخطأُ احدٌ عن سوء قصد

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٣٤ :٢٧ « لانهم ادبروا عن الله بسوء قصدهم وأَبوا ان يفهموا طرقه » والإدبار عن الله هو الخطأُ · فاذاً قد يخطأُ بعضٌ عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان الانسان يشتهي الخير طبعاً على مثال كل ما سواه فاذا مال شوقه الى الشر فانما يحدث ذلك عن فسادٍ في شيء من مبادئه فانه على هذا النحو يقع الخطأ في افعال الاشياء الطبيعية · ومبادىء الافعال الانسانية هي العقل والشوق بقسميه اي الشوق العقلي الذي يقال له ارادة والشوق الحسي فاذاً كما تقع الخطيئة احياناً في الافعال الانسانية عن نقصٍ من جهة العقل كالخطيئة الحاصلة عن الجهل ومن جهة الشوق الحسي كالخطيئة الحاصلة عن الانفعال كذلك تقع احياناً عن نقصٍ من جهة الارادة وهو فساد ترتيبها وانما يفسد ترتيب الارادة متى كانت احبَّ لخيرٍ اقلَّ · وإيثار احتمال الضرر في الخير المحبوب حباً اقلَّ يلزم عن ارادة ادراك الخير الأحب كما ان الانسان يريد ان يحتمل قطع عضوٍ من اعضائه عن علمٍ وروية ايضاً وقايةً للحيوة التي هي احبُّ اليه وعلى هذا النحو متى كانت الارادة الفاسدة الترتيب تؤثر خيراً زمنياً كالغنى او اللذة على ترتيب العقل او الشريعة الالهية او على محبة الله او نحو ذلك لزم انها تريد فقد خيرٍ روحيٍ في سبيل ادراك خيرٍ زمنيٍ · وليس الشر شيئاً سوى عدم خيرٍ ما وبهذا الاعتبار قد يريد انسان عن علمٍ وروية شراً روحياً مما هو شرٌ مطلقٌ ينعدم به خيرٌ روحي توصلاً الى ادراك خيرٍ زمنيٍ وبهذا المعنى يقال انه يخطأ عن سوء قصدٍ لايثاره الشر عن علمٍ وروية

اذاً اجيب على الاول بان الجهل قد ينفي العلم الذي به يعلَمُ الانسان بالاطلاق ان ما يُفعَل شرٌ وحينئذٍ يقال انه يخطأ عن جهلٍ · وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان ذلك شرٌ الآن كما اذا خَطِىء عن انفعال · وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان هذا الشر لا ينبغي احتماله لادراك ذلك الخير مع علمه بالاطلاق ان هذا شرٌ وبهذا المعنى يوصف بالجهل من يخطأ عن سوء قصدٍ

وعلى الثاني بان الشر لا يمكن ان يكون مقصوداً لذاته من احد بل يمكن ان

يكون مقصوداً لاجتناب شرٍ آخر او اجتلاب خيرٍ آخر كما تقدم في جرم الفصل وفي هذه الحال يؤثر الانسان ادراك الخير المقصود لذاته من غير ان يراه قادحاً في الخير الآخر كالفاجر الذي يريد ان يتمتع باللذة من دون اهانة الله ولكنه لو خُيّر في احدهما لآثر اهانة الله بالخطأ على حرمانه اللذة

وعلى الثالث بان سوء القصد الذي تُعلَّل بهِ الخطيئة يجوز ان يكون المراد به سوء القصد الملكي اي الذي بالملكة فان الفيلسوف قد اطلق سوء القصد على الملكة القبيحة في الخلقيات ك ٢ ب ٦ كما تطلق الفضيله على الملكة الحسنة وعلى هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد لانه يخطأ عن ميل الملكة وان يكون المراد بهِ سوء القصد الفعلي سواء اطلق سوء القصد على ايثار الشر وعلى هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد من حيث يخطأ بايثار الشر او على ذنب سابقٍ يلزم عنه ذنب لاحق كمن يتعرض للاضرار بحسن حال اخيه عن حسدٍ وحينئذٍ لا يكون شيء بعينهِ علةً لنفسه بل يكون الفعل الباطن علةً للفعل الظاهر وكون احدى الخطايا علةً للاخرى لا يلزم عنه التسلسل لجواز ان يُفضَى الى خطيئةٍ أُولى ليست معلولةً لخطيئة سابقة كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٤

ألفصلُ الثاني

في ان من يخطأُ بالملكة هل يخطأُ عن سوء قصد

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن سوء قصدٍ لان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ يظهر انها ثقيلة جداً ٠ وقد يرتكب الانسان بالملكة خطيئةً خفيفة كما اذا قال كلمةً بطالة ٠ فاذاً ليس كل خطيئة صادرة عن الملكة تصدر عن سوء قصدٍ

٢ وايضاً ان الافعال التي تصدر عن الملكة مماثلةٌ للافعال التي تنشأ عنها الملكات كما في الخلقيات ك٢ ب ٢٠ والافعال السابقة الملكة الفاسدة لا تصدر

عن سوء قصدٍ · فاذاً كذلك الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد

٣ وايضاً ان ما يرتكبهُ الانسان عن سوء قصد يلتذ بهِ بعد ارتكابه كقوله في ام ٢:١٤ « الذين يفرحون بصنيع الشر ويبتهجون بافيح الاشياء » لان كل انسان يلذ له ان يدرك ما يقصده وان يفعل ما هو طبيعيٌ له على نحوٍ ما بالملكة · والذين يخطأُون بالملكة يتالمون بعد ارتكاب الخطيئة لان الاشرار اي ذوي الملكة الفاسدة يمتلئون ندامةً كما في الخلقيات ك٩ ب٤ · فاذاً الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك انهُ يراد بالخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ الخطيئة الصادرة عن ايثار الشر وكل شيء يتعلق ايثاره بما يميل اليهِ بملكته كما ورد في الخلقيات ك ٦ ب ٢ عند الكلام على الملكة الصالحة · فاذاً الخطيئة الصادرة عن ملكةٍ تصدر عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان خطأ ذي الملكة والخطأ عن الملكة ليسا واحداً بعينهِ فان استعمال الملكة ليس ضرورياً بل خاضعاً لارادة صاحبها ولذلك عُرّفت الملكة بانها ما يستعملها صاحبها متى شاء ومن ثم فكما قد يحدث ان صاحب الملكة الفاسدة يندفع الى فعل الفضيلة لان العقل لا يفسد كل الفساد بالملكة القبيحة بل يبقى فيهِ شيءٌ سالمٌ من الفساد يتمكن به الخاطئ من فعل بعض الامور الصالحة كذلك قد يحدث ايضاً ان صاحب الملكة لا يفعل احياناً بالملكة بل بما يثور فيهِ من الانفعال او بالجهل ايضاً · لكنه كلما استعمل الملكة الفاسدة وجب ان يخطأ عن سوء قصدٍ فان كل ذي ملكةٍ يحب ما يُلائمه بحسب ملكتهِ لذاته لانه يصير طبيعياً له على نحوٍ ما من حيث ان العادة والملكة تستحيل الى طبيعة · وما كان ملائماً لانسانٍ بحسب الملكة الفاسدة هو الذي ينفي الخير الروحي وهذا يلزم منه ان الانسان يؤثر الشر الروحي ليدرك الخير الملائم له

بحسب الملكة وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ وبذلك يظهر ان كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن سوء قصدٍ

اذًا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا تنفي الخير الروحي الذي هو نعمة الله او محبته فلا يقال لها اذن شرورًا مطلقًا بل من وجهٍ ومن ثم لا يجوز ان يقال لملكاتها قبيحة مطلقًا بل من وجهٍ فقط

وعلى الثاني بان الافعال التي تصدر عن الملكات انما تماثل الافعال التي تنشأ عنها الملكات بالنوع لكنها تفارقها مفارقة الكامل للناقص وبمثل هذا تفترق الخطيئة التي تُرتكب عن سوء قصدٍ عن الخطيئة التي تُرتكب عن انفعالٍ

وعلى الثالث بان من يخطأ بالملكة يلتذ دائمًا بما يفعله بها ما دام مستعملاً لها الا انه لما كان يستطيع ان لا يستعملها بل ان يوجه الى شيءٍ آخر نظر العقل الذي لا يفسد كل الفساد جاز ان يحدث انه متى لم يكن مستعملاً الملكة يتألم مما يرتكبهُ بها · الا انهُ يغلب ان هؤلاء يتوبون عن الخطيئة لا لكراهيتهم لها في نفسها بل لما يترتب عليها من الضرر

ألفصلُ الثالثُ

في ان من يخطأ عن سوء قصدٍ هل يخطأ بالملكة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان من يخطأ عن سوء قصدٍ يخطأ بالملكة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ٦ ان ليس كلٌّ يفعل ما ينافي العدل على مثال ما يفعله الجائر اي عن ايثار بل ذلك خاصٌّ بصاحب الملكة فقط · والخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن ايثار الشر كما مرَّ في ف ١ · فاذًا ليس يخطأ عن سوء قصدٍ الا صاحب الملكة فقط

٢ وايضاً قال اوريجانوس في كتاب المبادىء ١ ب ٣ « ليس احدٌ تلاشى قوته او تضعف دفعةً بل من الضرورة ان تنحط تدريجًا » والانحطاط الاعظم

في ما يظهر ان يخطأ الانسان عن سوء قصدٍ · فاذاً ليس يتصل الانسان الى الخطأ عن سوء قصدٍ دفعةً من الاول الامر بل بالعادة الطويلة التي يمكن ان ينشأ عنها ملكة

٣ وايضاً كلما خطىء انسانٌ عن سوء قصدٍ وجب ان تميل الارادة من نفسها الى الشر الذي تؤثره والانسان لايميل بطبيعة القوة الى الشر بل بالاحرى الى الخير فاذا آثرت الشر وجب ان يكون ذلك لسبب طارىء وهو الانفعال او الملكة · ومن يخطأ عن انفعال فليس يخطأ عن سوء قصدٍ بل عن مرضٍ كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٣ · فاذاً كلما خطىء انسان عن سوء قصد وجب ان يخطأ عن ملكةٍ

لكن يعرض ذلك ان نسبة الملكة القبيحة الى ايثار الشر كنسبة الملكة الصالحة الى ايثار الخير · ومن لم تكن له ملكة الفضيلة يؤثر احياناً ما هو خيرٌ مختصٌ بالفضيلة فاذاً كذلك من لم تكن له ملكة فاسدة يمكن ان يؤثر الشر احياناً وهذا هو الخطاء عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان نسبة الارادة الى الخير ليست كنسبتها الى الشر فهي تعطف بطبيعة قوتها الى خير العقل على انه موضوعها الخاص ولهذا يقال ان كل خطيئة منافية للطبيعة واما انعطافها الى الشر بإيثارها اياه فلا بد ان يعرض من علة أُخرى وهو قد يعرض احياناً من نقصٍ من جهة العقل كما اذا خطىء انسان عن جهلٍ وقد يعرض من شدة الشوق الحسي كما لو خطىء عن انفعالٍ الا انه ليس في احد هذين الامرين خطأ عن سوء قصدٍ بل انما يخطأ الانسان عن سوء قصدٍ متى تحركت الارادة الى الشر من نفسها وهذا يقع على نحوين اولاً بما يكون في الانسان من هيئة فاسدةٍ باعثة على الشر بحيث ان بعض الشرور يصير بتلك الهيئة ملائماً للانسان ومماثلاً له فتتوجه اليه الارادة باعتبار

ملاءمته لها توجيها الى خيرٍ لان كل شيءٍ يتوجه في نفسه الى ما يلائمه وهذه الهيئة الفاسدة اما ملكةٌ مكتسبة بالعادة التي تستحيل الى طبيعة او حالٌ ناشئة عن سقم البدن كمن يكون فيه اميالٌ طبيعية الى بعض الخطايا بسبب فساد الطبيعة فيه . وثانياً بزوال مانعٍ كمن يمتنع عن الخطأ لا لكراهيته الخطيئة لذاتها بل رجاءً للحيوة الابدية او خوفاً من جهنم فانه اذا زال الرجاء باليأس او الخوف بالطمع لزم انه يخطأ عن سوء قصدٍ دون وازع . فعلى هذا اذن يتضح ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ لا بد ان يتقدمها في الانسان فساد ترتيب لكنه لا يكون دائماً ملكة فلا يلزم بالضرورة ان من يخطأ عن سوء قصد يخطأ بالملكة

اذاً اجيب على الأول بان الفعل على نحو ما يفعل الجائر ليس فعل امورٍ غير عادلة عن سوء قصدٍ فقط بل فعلها مع لذة ودون معارضة شديدة من جهة العقل ايضاً وهذا خاصٌ بصاحب الملكة

وعلى الثاني بان الانسان ليس ينحط الى ان يخطأ عن سوء قصدٍ بداهة بل لا بد ان يتقدم ذلك شيءٌ وهذا ليس دائماً ملكة كما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان ما لاجله تنعطف الارادة الى الشر ليس دائماً ملكةً او انفعالاً بل يجوز ان يكون شيئاً آخر كما تقدم قريباً

وعلى الرابع بانه ليس الحكم في ايثار الخير وايثار الشر واحداً فان الشر لا ينفك اصلاً عن خير الطبيعة واما الخير فيجوز ان ينفك عن شر الذنب انفكاكاً تاماً

الفصلُ الرابعُ

في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ هل هي اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ

يتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ ليست اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ فان الجهل يبرئ من الخطيئة كلها او بعضها . وجهل من يخطأ عن سوء قصدٍ اعظم من جهل من يخطأ عن انفعالٍ

لان من يخطأ عن سو قصدٍ يجهل المبدأ وهو اعظم الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٨ لانه يخطىء في اعتبار الغاية التي هي المبدأ في الامور العملية · فاذًا من يخطأ عن سوء قصدٍ فهو اكثر تبروءًا من الخطيئة ممن يخطأ عن انفعالٍ

٢ وايضاً كلما كان الباعث على الخطأ اقوى كانت الخطيئة اخف لكن يندفع الى الخطيئة بانفعالٍ اشد سورة ومن يخطأ عن سوءقصدٍ يندفع الى الخطيئة من الملكة التي هي أبعث على الخطيئة من الانفعال · فاذًا الخطيئة الصادرة عن الملكة اخف من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

٣ · وايضاً ان الخطأ عن سوءقصدٍ هو الخطأ عن ايثار الشر · ومن يخطأ عن انفعال فهو يؤثر الشر ايضاً · فاذًا ليس اخف خطأً ممن يخطأ عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ تستوجب لذلك عقاباً اشد كقوله في ايوب ٣٤: ٢٦ و٢٧ « يضرب المنافقين في موقف الناظرين لانهم ادبروا عنه بسوء قصدهم » وليس يزداد العقاب الا لثقل الذنب فالخطيئة اذن تزداد ثقلاً بصدورها عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ لثلاثة اوجهٍ — اما اولاً فلانه لما كانت الخطيئة توجد اولاً واصالةً في الارادة فكلما كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة كانت الخطيئة اثقل عند التساوي في ما سوى ذلك · ومتى خُطِئَ عن سوءِ قصدٍ كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة لتحركها الى الشر من نفسها ممًّا لو خُطِئَ عن انفعالٍ لكون الارادة تُبعَث اذ ذاك على الخطأ من امرٍ خارجٍ فالخطيئة اذن تثقل بصدورها عن سوءِ قصدٍ وكلما كان سوء القصد اقوى كانت اثقل واما بصدورها عن الانفعال فتخف وكلما كان الانفعال اقوى كانت اخف —

واما ثانياً فلأن الانفعال الذي يعطف الارادة الى الخطأ يزول بسرعة فيرجع الانسان بسرعةٍ الى القصد الحسن تائباً عن خطيئته واما الملكة التي بها يخطأ الانسان عن سوء قصدٍ فانها كيفية راسخة ولذلك فمن يخطأ عن سوء قصد فانه اكثر اصراراً على الخطأ ومن ثم قد شبه الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٨ الفاجر الذي يخطأ عن سوء قصدٍ بالمريض بمرضٍ لازم والفاجر الذي يخطأ عن انفعالٍ بالمريض بمرضٍ متقطع — واما ثالثاً فلأن من يخطأ عن سوء قصدٍ فانه يسيء النظر الى الغاية التي هي المبدأ في المفعولات فنقصه اشد خطراً ممن يخطأ عن انفعالٍ لان هذا يوجه قصده الى غاية حسنة ولو تخلف هذا القصد هنيهةً بسبب الانفعال . والنقص في المبدإ هو دائماً في غاية القبح . وبذلك يتضح ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعالٍ

اذاً اجيب على الاول بان جهل الانتخاب المتمشي عليه الاعتراض لا يبرّئ من الخطيئة ولا يخففها كما مرَّ في مب ٧٦ ف ٣و٤ فازدياده اذن لا يزيدها خفةً

وعلى الثاني بان الانفعال بمنزلة دافع خارجٍ بالنسبة الى الارادة والملكة بمنزلة دافع داخل فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان بين خطأ المؤثر والخطأ عن ايثارٍ فرقاً فان من يخطأ عن انفعالٍ يخطأ مؤثراً لكن لا عن ايثارٍ اذ ليس الايثار فيه هو المبدأ الاول للخطيئة لكنه يتأدى بالانفعال الى ايثار ما لو تعرّى عن الانفعال لما آثره . واما من يخطأ عن سوء قصدٍ فانه يؤثر الشر لذاته كما مرَّ في ف ١ ولهذا كان الايثار فيه مبدأً للخطيئة ومن ثم يقال انه يخطأ عن سوء قصدٍ

ألبحثُ التاسعُ والسبعونَ

في العلل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في العلل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وثانياً من جهة الشيطان وثالثاً من جهة الانسان اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الله هل هو علة الخطيئة — ٢ في ان فعل الخطيئة هل هو صادرٌ عن الله — ٣ في ان الله هل هو علة العمى والصلابة — ٤ في ان هذين هل يقصد بهما خلاص الذين يعمون او يتصلبون

الفصلُ الأوّلُ

في ان الله هل هو علة الخطيئة

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان الله هو علة الخطيئة فقد قال الرسول في رو ١ : ٢٨ عن بعضهم « اسلمهم الله الى رأيٍ مرذولٍ حتى يفعلوا ما لا يليق » وكتب الشارح على ذلك « ان الله يفعل في قلوب الناس عاطفاً اراداتهم الى كل ما يبتغون خيراً او شرًّا » وفعل ما لا يليق والانعطاف بالارادة الى الشر خطيئة فالله اذن هو علة الخطيئة في الناس

٢ وايضاً قيل في حك ١٤ : ١١ « مخلوقات الله صُنعت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس » ويراد بالوسوسة عادةً الاغراء بالخطأ · والمخلوقات لم تصنع الا من الله كما مرَّ في ق ١ مب ٤٤ ف ١ ومب ٦٥ ف ١ · فيظهر اذن ان الله هو علة الخطيئة لاغرائهِ الناس بالخطأ

٣ وايضاً كل ما كان علةً للعلة فهو علةٌ للمعلول · والله هو علة الاختيار الذي الذي هو علة الخطيئة · فهو اذن علة الخطيئة

٤ وايضاً كل شرٍّ فهو مقابلٌ للخير · وكون الله علةً لشر العقاب ليس ينافي خيريته فقد قيل عن هذا الشر في اش ٤٥ : ٧ ان الله هو « خالق الشر » وفي

عا ٣:٦ « أَيكون في المدينة شرٌ ولم يفعله الرب » فاذاً لا ينافي خيرية الله ايضاً كونه علةً للذنب

لكن يعرض ذلك قوله في حك ١١:٥ ٢ عن الله « لا تمقت شيئاً مما صنعت » والله يمقت الخطيئة كقوله في حك ٩:١٤ « الله يمقت المنافق ونفاقه » فليس الله اذن علة الخطيئة

والجواب ان يقال ان الانسان يكون علةً لخطيئتهِ او خطيئة غيرهِ على نحوين اولاً بالاصالة وذلك بعطفهِ ارادته او ارادة الغير الى الخطأ وثانياً بالتبعية وذلك متى لم يصرف بعض الناس عن الخطيئة وعليهِ قوله في مز ١٨:٣ للرقيب « اذا لم تقل للمنافق انك تموت موتاً فمن يدك اطلب دمه » ويمتنع ان يكون الله علة لخطيئتهِ او خطيئة غيره بالاصالة لان كل خطيئة انما تقع بالانحياز عن الترتيب المتجه اليه تعالى على انه الغاية · والله يوجه كل شيء ويحوله الى نفسهِ على انهُ الغاية القصوى كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ فيمتنع اذن ان يكون علةً لعدوله او عدول غيره عن الترتيب المتجه الى نفسه وهكذا يمتنع ان يكون علةً للخطيئة بالاصالة · وكذلك يمتنع ان يكون علة لها بالتبعية فقد يعرض ان الله لا يعين بعضاً على اجتناب الخطايا مع انه لو اعانهم لما خطئوا الا ان هذا كله يفعله بحسب ترتيب حكمته وعدالته لانه هو الحكمة والعدالة فلا تعود اليه تبعة خطأ الغير على انه علةٌ لخطيئته كما ان الرُبَّان لا يُجعَل علةً لغرق السفينة بعدم تدبيره لها الا اذا اغفل تدبيرها وهو مقدورٌ له وواجبٌ عليهِ وبذلك يظهر ان الله ليس علةً للخطيئة بوجهٍ

اذاً اجيب على الاول بان الاعتراض بكلام الرسول يظهر حله من نصه فانه اذا كان الله يسلم بعض الناس الى رأيٍ مرذول فقد كان لهم رايٌ مرذول لفعل مالا يليق ومعنى اسلامه اياهم الى رأيٍ مرذول انه لم يصدهم عن اتباع

رأيهم المرذول على حد ما يقال انا نعرض للهلكة من لانذبُّ عنه — واما قول اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢١ الذي منه أخذ الشرح « ان الله يعطف ارادات الناس الى الخير والشر » فالمراد به ان الله يعطف الارادة الى الخير بالاصالة والى الشر من حيث لايمنعه كما تقدم على ان هذا يحدث ايضاً من استحقاق خطيئة سابقة

وعلى الثاني بان اللام في قوله « المخلوقات صُنعت للكراهة ووسوسة نفوس الناس » ليست للتعليل بل للعاقبة فان الله لم يصنع المخلوقات لشر الناس بل انما يلزم ذلك عن حماقتهم ومن ثم قيل بعد ذلك « وفخاً لاقدام الجهال » اي الذين يستخدمون المخلوقات بجهلهم لغير ما صُنعت له —

وعلى الثالث بان معلول العلة المتوسطة الصادر عنها من حيث هي خاضعة لترتيب العلة الأولى يُسنَد ايضاً الى العلة الأولى اما اذا صدر عن العلة المتوسطة من حيث هي متعدية ترتيب العلة الأولى فلا يُسنَد الى العلة الأولى كما لو فعل الخادم شيئاً خلافاً لامر سيدهِ فان ذلك لا يُسنَد الى سيدهِ على انهُ علة له وكذلك الخطيئة التي يرتكبها الاختيار خلافاً لامر الله لا تُسنَد الى الله على انهُ علتها

وعلى الرابع بان العقاب يقابل خير المعاقَب الذي يُعدَم كل خير والذنب يقابل خير الترتيب المتجه الى الله فهو اذاً يقابل بالاصالة الخيرية الالهية فليس اذاً حكم الذنب والعقاب واحداً

الفصلُ الثاني

في ان فعل الخطيئة هل هو صادرٌ عن الله

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان فعل الخطيئة ليس صادراً عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « ليس فعل الخطيئة شيئاً من

الاشياء» وكل ما يصدر عن الله فهو شيء ما · فاذاً ليس فعل الخطيئة صادراً عن الله

٢ وايضاً ليس يُجعَل الانسان علةً للخطيئة الا لكونهِ علةً لفعل الخطيئة اذ « ليس يفعل احدٌ بقصد الشر» كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · والله ليس علةً للخطيئة كما مرَّ في الفصل الآنف·فهو اذن ليس علةً لفعل الخطيئة

٣ وايضاً ان بعض الافعال قبيحةٌ وخطايا في نوعها كما يظهر مما مرَّ في مب ١٨ ف٥ ·وكل ما كان علةً لشيءٍ فهو علةٌ لما يلائمه في نوعهِ فلو كان الله علةً لفعل الخطيئة لكان علةً للخطيئة · وهذا باطلٌ كما مرَّ بيانه في الفصل السابق · فاذاً ليس الله علةً لفعل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان فعل الخطيئة حركة للاختيار · وارادة الله علةٌ لجميع الحركات كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك٣ ب٤ فهي اذن علةٌ لفعل الخطيئة

والجواب ان يقال ان فعل الخطيئة موجودٌ وفعلٌ وهو من كلا الوجهين معلولٌ لله فان كل موجود كيف كان وجوده يجب ان يصدر عن الموجود الاول كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ · وكل فعلٍ فانه يصدر عن موجودٍ بالفعل اذ ليس يفعل شيءٌ الا من حيث هو موجودٌ بالفعل · وكل موجودٍ بالفعل يُسنَد الى الفعل الاول وهو الله الذي هو فعلٌ بماهيتهِ استنادَهُ الى الى علتهِ فيلزم اذن ان الله علةٌ لكل فعلٍ من حيث هو فعلٌ · الا ان الخطيئة تدل على موجودٍ وفعلٍ مع نقصٍ ما وهذا النقص صادرٌ عن علةٍ مخلوقة اي عن الاختيار من حيث يتخلف عن ترتيب الفاعل الأول فهو اذن لا يُسنَد الى الله على انه علة بل الى الاختيار كما ان نقص العرج يُسنَد الى الساق المعوجة على انها علته لا الى القوة المحركة التي هي مع ذلك علة لكل حركة في العَرَج · وعلى هذا فالله هو علة فعل الخطيئة لكنه ليس علةً للخطيئة اذ ليس علةً لحدوث

الفعل مع نقص

اذاً اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالشيء ما كان شيئاً بالاطلاق وهو الجوهر وبهذا المعنى ليس فعل الخطيئة شيئاً

وعلى الثاني بان الانسان ليس علةً للفعل فقط بل للنقص ايضاً اي لانه لا يخضع لمن يجب ان يخضع له وان كان هذا ليس مقصوداً منه بالذات ولذلك كان الانسان هو علة الخطيئة اما الله فانه علةٌ للفعل وليس علةً بوجهٍ للنقص المصاحب للفعل فليس علةً للخطيئة

وعلى الثالث بان الفعل والملكة لا يستفيدان الحقيقة النوعية من العدم القائمة بهِ حقيقة الشر بل من موضوع يقارنه ذلك العدم وعلى هذا فالنقص الذي لا يجعَل معلولاً لله يرجع الى نوع الفعل بالتبعية لا على انهُ فصلٌ نوعي

الفصلُ الثالثُ

في ان الله هل هو علة العمى والصلابة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس علةً للعمى والصلابة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣ ان « الله ليس علةً لقبح الانسان » والانسان يقبح بالعمى والصلابة · فاذاً ليس الله علةً للعمى والصلابة

٢ وايضاً قال فولجنثيوس في كتاب الانتخابين ١ ب١٩ ان « الله لا يعاقب على ما يصنعه » والله يعاقب على صلابة القلب كقوله في سي ٣:٢٧ « القلب القاسي عاقبته السوء » · فاذاً ليس الله علة الصلابة

٣ وايضاً ليس يُسنَد معلولٌ واحدٌ الى عللٍ متضادة · والعمى يعلَّل بشر الانسان اي بسوء قصدهِ ففي حك ٢:٢١ « لان شرهم اعماهم » وبالشيطان كقوله في ٢ كور ٤:٤ « اله هذا الدهر أعمى بصائر الكفرة » وهاتان العلتان يظهر انهما مضادتان لله · فاذاً ليس الله علةً للعمى والصلابة

لكن يعارض ذلك قوله في اش١٠:٦ «أعمِ قلب هذا الشعب وثقِّل اذنيه» وقوله في رو١٨:٩ «يرحم من يشاء ويقسي من يشاء»

والجواب ان يقال ان العمى والصلابة يدلان على امرين احدهما حركة قلب الانسان المتعلق بالشر والمعرض عن النور الالهي وباعتبار هذا ليس الله علة للعمى والصلابة كما انه ليس علةً للخطيئة والثاني الخلو عن النعمة الذي يستلزم عدم استنارة العقل بالنور الالهي لاستقامة نظرهِ وعدم لين قلب الانسان لاستقامة سيرته والله باعتبار هذا علةٌ للعمى والصلابة. ولا بد من اعتبار ان الله علةٌ كلية لاستنارة النفوس كقوله في يو ٩:١ «كان النور الحقيقي الذي ينير كل انسانٍ آتٍ الى هذا العالم» كما ان الشمس علةٌ كلية لاستنارة الاجرام لكن على فرقٍ بينهما فان الشمس تفعل منيرةً بضرورة الطبيعة والله يفعل اختياراً بترتيب حكمته والشمس وان كانت من نفسها تنير جميع الاجرام الا انه اذا وُجِد في بعضها عائق تركته مظلماً كما يظهر في البيت المغلق النوافذ غير ان الشمس ليست علةً لهذه الظلمة بوجهٍ لانها لا تفعل برأي نفسها حتى لا ترسل نورها الى داخل البيت بل انما علتها من اغلق النافذة واما الله فانهُ برأيهِ وحكمهِ لا يرسل نور النعمة على من يجد فيهِ عائقاً فاذاً ليس علة خلو النعمة من يجعل دونها عائقاً فقط بل الله الذي لا يؤتى النعمة بحكمهِ ايضاً والله بهذا الاعتبار علةٌ للعمى ولوقر الاذنين وصلابة القلب — وهذه الامور تتمايز بحسب معلولات النعمة التي تكمل العقل بموهبة الحكمة وتلين القلب بنار المحبة. ولما كان ادراك العقل يخدمه بالاخص حاستا البصر والسمع اللذان احدهما وهو البصر يخدم الاستنباط والثاني وهو السمع يخدم التهذيب جعل العمى للبصر والوقر للاذنين والصلابة للقلب

اذاً اجيب على الاول بانه لما كان العمى والصلابة من جهة خلو النعمة نوعين من العقاب لم يصر الانسان بهما قبيحاً لكنه يصير قبيحاً بالذنب فيعاقب

بهما كما يعاقب بغيرها

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصلابة باعتبار كونها ذنباً

وعلى الثالث بان الشر علةٌ استحقاقية للعمى كما ان الذنب هو علة للعقاب وبهذا الاعتبار يُسنَد الاعماء الى الشيطان من حيث يجرُّ الى الذنب

أَلفصلُ الرابعُ

في ان العمى والصلابة هل يُقصَد بهما دائماً خلاص من يعمَى ويتصلب

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان العمى والصلابة يُقصَد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١١ «ان الله لتناهيه في الخيرية لا يسمح اصلاً بحدوث شر ما لم يقدر ان يخلص منه خيراً» فلأن يقصد اذن خيراً بالشر الذي هو علته أَولى. والله هو علة العمى والصلابة كما مرَّ في الفصل الآنف فيُقصَد اذن بهما خلاص من يَعمَى ويتصلب

٢ وايضاً في حك ١٣:١ ان «الله لا يسره هلاك المنافقين» واذا لم يحوّل عماهم الى خيرهم يظهر ان هلاكهم يسره كما يظهر ان الطبيب يسره الم المريض اذا كان لا يقصد صحته بالدواء المرّ الذي يسقيه اياه. فالله اذن يحيل العمى الى خير المصابين به

٣ وايضاً ان الله لا يحابي الوجوه كما في اع ١٠: ٣٤. وهو يقصد بعمى بعض الناس خلاصهم كما جرى لبعض اليهود الذين عميت بصائرهم لئلا يؤمنوا بالمسيح فحملهم عدم الايمان على قتله فنُخِسوا في قلوبهم فاهتدوا كما ورد عن بعضهم في اع ٢ : ٣٧ على ما يتضح من قول اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣ فالله اذن يحيل عمى الجميع الى خلاصهم

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان تُفعَل الشرور لتصدر الخيرات كما في رو٣: ٨. والعمى شرٌّ. فالله اذن لا يعمي بعض الناس لاجل خيرهم

والجواب ان يقال ان العمى تمهيد للخطيئة والخطيئة تؤدي الى امرين احدهما الهلاك وهذا تؤدي اليه بالذات والثاني الشفاء من حيث ان الله يسمح بسقوط بعض الناس في الخطيئة حتى اذا عرفوا خطيئتهم يتواضعون ويتوبون كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٢٧ و٢٨ وهذا تؤدي اليه برحمة العناية الالهية فالعمى اذن يؤدي من طبعهِ الى هلاك صاحبه وهذا يُجعَل معلولاً للرذل لكنه قد يكون برحمة العناية الالهية موقتاً على مثال الدواء فيؤدي الى شفاء صاحبه· الا ان هذه الرحمة لا تفاض على جميع المصابين بالعمى بل على المنتخبين فقط الذين «كل شيء يعاونهم للخير» كما في رو ٨: ٢٨· فاذاً من الناس من يؤدي بهم العمى الى الشفاء ومنهم من يؤدي بهم الى الهلاك كما قال اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣

اذاً اجيب على الاول بان كل ما يفعله الله او يسمح به من الشر فانه يُقصَد بهِ خيرٌ ما لكنه لا يُقصَد بهِ دائماً خير صاحب الشر بل قد يُقصَد بهِ احياناً خير غيره او خير الكون كله ايضاً كما يقصد بجور الظالمين خير الشهداء وكما يقصد بعقاب الهالكين مجد عدله

وعلى الثاني بان الله لا يسره هلاك الناس باعتبار الهلاك بل باعتبار عدله او باعتبار ما يحصل عن ذلك من الخير

وعلى الثالث بان توجيه الله عمى بعض الناس الى خلاصهم هو من مقاصد رحمتهِ واتجاه عمى غيرهم الى هلاكهم من مقاصد عدله· وافاضة الله رحمته على بعض الناس لا على جميعهم لا تجعل محاباة الوجوه في الله كما مرَّ في ق ١ مب ٢٣ ف ٥

وعلى الرابع بانه ليس ينبغي ان تُفعَل شرور الذنب لكي تصدر الخيرات واما شرور العقاب فينبغي انزالها لاجل الخير

أَلمبحثُ المتم ثمانين

في علة الخطيئة من جهة الشيطان — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الشيطان ومدار البحث في ذلك على اربع مسائل — ١ في ان الشيطان هل هو علة قريبة للخطيئة — ٢ في انه هل يجر الى الخطأ باقناعه في الباطن — ٣ في انه هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ — ٤ هل تصدر جميع الخطايا باغرائه

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان الشيطان هل هو علة قريبة لخطأ الانسان

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشيطان علة قريبة لخطأ الانسان فان الخطيئة توجد اولاً في ميل الارادة وقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ٤ ب ٢ « ان الشيطان يلقي في جماعتهِ اميالاً خبيثة » وقال بيدا في كلامه على اع ٥ : ٣ « ان الشيطان يجر النفس الى محبة الشر » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ان« الشيطان يملأ قلوب الناس شهوات خفية» فالشيطان اذن علة قريبة للخطيئة

٢ وايضاً قال ايرونيموس في رده على يوفينيانوس ك ٢ « كما ان الله هو مكمل الخير كذلك الشيطان هو مكمل الشر» والله علةٌ قريبة لخيراتنا . فالشيطان اذن علة قريبة لخطايانا

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في بعض المواطن من الخلقيات ان لابد للرأي الانساني من مبدإٍ خارجٍ . والرأي الانساني لايتعلق بالخيرات فقط بل بالشرور ايضاً . فاذًا كما ان الله يحرك الى الرأي الحسن فيكون بذلك علةً قريبة للخير كذلك الشيطان يحرك الانسان الى الرأي القبيح فيكون الشيطان بذلك علة قريبة للخطيئة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس اثبت في كتاب الاختيار ١ ب ١١ ان « الشهوة لاتسترقّ عقل الانسان بشيء سوى ارادته» والشهوة لاتسترقّ الانسان الا بالخطيئة . فلا يجوز اذن ان يكون الشيطان علةً للخطيئة بل ارادة الخاطىء فقط

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ من الافعال فاذًا انما يكون شيءٌ علةً قريبة للخطيئة على نحو ما يكون علةً قريبة لفعل فاعلٍ وهذا لا يقع الا بكون المبدإ الخاص لذلك الفعل يحرك الى الفعل . والمبدأ الخاص لفعل الخطيئة هو الارادة لان كل خطيئة ارادية فاذًا لايمكن ان يكون علةً قريبة للخطيئة الا ما يقدر على تحريك الارادة الى الفعل وقد اسلفنا في مب ٩ ف ١ و٤ و٦ و ق ١ مب ١٠٥ ف ٤ ان الارادة يمكن تحركها من امرين احدهما الموضوع كقولنا ان المُشتهَى المتصوَّر يحرك الشوق والثاني ما يعطف الارادة من داخل الى ان تريد وليس هذا الا الارادة نفسها او الله كما مرَّ بيانه في مب ٩ ف ٣ وما يليه وقد مرَّ في المبحث الآنف ف ١ ان الله لايمكن ان يكون علةً للخطيئة فيلزم اذن ان ليس لخطيئة الانسان علةٌ قريبة من هذه الجهة سوى ارادته وحدها واما من جهة الموضوع فيجوز ان يكون للارادة محركات ثلاثة اولها الموضوع المعروض عليها كقولنا ان الطعام يثير شهوة الاكل في الانسان وثانيها من يعرض او يقدم هذا الموضوع وثالثها من يقنع بان الموضوع المعروض يتضمن حقيقة الخير لان هذا ايضًا يعرض على نحوٍ ما على الارادة موضوعها الخاص الذي هو خير العقل الحقيقي او الظاهري فباعتبار الاول تتحرك ارادة الانسان الى الخطأ من المحسوسات الخارجة وباعتبار الثاني والثالث يجوز ان يغري بالخطأ اما الشيطان او الانسان ايضًا وذلك اما بتقديم شيء مشتهى للحس او باقناع العقل . على انه لايجوز ان يكون شيء من هذه الثلاثة علةً قريبةً للخطيئة فان الارادة لا تتحرك

ضرورةً من موضوع الا من الغاية القصوى كما مرَّ في مب ١٠ ف٢ وق ١ مب ١٠٥ ف٤ فلايكون من ثمه علةً كافيةً للخطيئة لاالشيء الخارج المعروض ولا الذي يعرضه ولا الذي يُقنع فيلزم ان الشيطان ليس علةً قريبةً وكافيةً للخطيئة بل علةً مُقنعة او مقدِمة المُشتهى فقط

اذًا اجيب على الاول بان كل تلك النصوص وما قد يوجد من امثالها ينبغي حملها على ان الشيطان يجرُّ الى الخطيئة مغريًا او مقدمًا بعض المشتهيات

وعلى الثاني بان ذلك التشبيه يجب اعتباره بمعنى ان الشيطان هو علة خطايانا على نحوٍ ما كما ان الله هو علة خيراتنا على نحوٍ ما لا بمعنى اتحاد وجه العلية فيهما فان الله علةٌ للخيرات بتحريكه الارادة باطنًا وهذا ممتنعٌ على الشيطان

وعلى الثالث بان الله هو المبدأ الكلي لكل حركة انسانية باطنة واما ميل الارادة الانسانية الى الرأي القبيح فيحصل قصدًا عن الارادة الانسانية وانما يحصل عن الشيطان بطريق الاغراء وتقديم المشتهيات

الفصل الثاني

في ان الشيطان هل يستطيع ان يجر الى الخطيئة بالاغراء الباطني

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشيطان لا يستطيع ان يجرَّ الى الخطيئة بالاغراء الباطني فان الحركات النفسانية الباطنة افعالٌ حيوية · وليس يمكن ان يصدر فعلٌ حيويٌّ الا عن مبدإٍ داخلٍ ولو كان من افعال النفس النباتية التي هي ادون افعال الحيوة · فاذًا ليس يقدر الشيطان ان يغري الانسان بالشر بالحركات الباطنة

٢ وايضاً ان جميع الحركات الباطنة تنشأ بحسب نظام الطبيعة عن الحواس الظاهرة وليس يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الطبيعة الا الله وحده كما مرَّ في ق ١ مب ١١٠ ف٤ · فاذًا ليس للشيطان ان يفعل شيئًا في حركات الانسان

الباطنة الا بحسب ما يظهر للحواس الظاهرة

٣ وايضاً ان افعال النفس الباطنة هي التعقل والوهم · والشيطان لا يستطيع ان يفعل شيئاً في احدهما فهو ليس يرسم شيئاً في العقل الانساني كما مرَّ في ق ١ مب ١١١ ف ٢ ويظهر ايضاً انهُ لا يستطيع ان يرسم شيئاً في الخيال لان الصور الوهمية هي اشرف من الصور القائمة في مادة محسوسة لكونها اعظم روحانية منها ومع ذلك فالشيطان لا يستطيع ان يطبع هذه كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ١١١٠ ف ٢ ·فهو اذن لا يستطيع ان يجر الانسان الى الخطيئة بالحركات الباطنة ·

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم كون الشيطان لا يجرب الانسان اصلاً الا بان يظهر له على وجهٍ محسوسٍ وهذا بيّن البطلان

والجواب ان يقال ان جزء النفس الباطن عقلي وحسي فالعقلي يشمل العقل والارادة وقد تقدم في الفصل الآنف كيفية نسبة الشيطان الى الارداة اما العقل فانه يتحرك بالذات من شيء ينيره لادراك الحق وهذا ليس يقصدهُ الشيطان في الانسان بل انما يقصد بالحري القاء حجاب الظلمة على عقله ليرضي بالخطيئة وهذه الظلمة انما تنشأ من جهة الخيال والشوق الحسي ومن ذلك يظهر ان فعل الشيطان الباطن كله مقصورٌ على الخيال والشوق الحسي وبتهييجه احدهما يستطيع ان يجرَّ الى الخطيئة فانه يستطيع ان يسعى لان تتمثل في الواهمة صورٌ خيالية ويستطيع ايضاً ان يهيج الشوق الحسي الى بعض الانفعالات · فقد اسلفنا في ق ١ مب ١١٠ ف ٣ ان الطبيعة الجسمانية تنقاد طبعاً للروحانية في الحركة المكانية فاذاً يمكن للشيطان ايضاً ان يحدث كل ما يمكن حصوله عن الحركة المكانية في الاجرام السافلة ما لم تصده القدرة الالهية واما تمثل بعض الصور في الخيال فيتبع احياناً الحركة المكانية فقد قال الفيلسوف في كتاب النوم

واليقظة ب٣ « متى نام الانسان يحدر دمٌ كثيرٌ على المبدأ الحسي فتنحدر معه الحركات » اي الصور المرتسمة المتادية عن حركات المحسوسات والمحفوظة في الاشباح المحسوسة « وتحرك المبدأ الادراكي » حتى تظهر كما لو كان المبدأ الحسي يتحرك حينئذٍ من الاشياء الخارجة · فاذاً يمكن للشيطان ان يحدث هذه الحركة المكانية في ارواح الناس او اخلاطهم في حال نومهم او يقظتهم وهكذا يحصل في خيال الانسان بعض الصور الوهمية وكذلك الشوق الحسي ايضاً فانه يثور الى بعض الانفعالات بحركةٍ مخصوصةٍ في القلب والارواح وهذا ايضاً يمكن ان يكون للشيطان فيه يدٌ · ومن هياج بعض الانفعالات في الشوق الحسي يلزم كون الانسان اشد ادراكاً لحركة او الصورة المحسوسة الصائرة بالوجه المتقدم الى المبدإ الادراكي لان «المحبين يتحركون باقل شبهٍ الى تصور الشيء المحبوب » كما قال الفيلسوف في الكتاب المتقدم ب ٢ ويعرض ايضاً من تهيج الانفعال ان يُحكَم بوجوب طلب ما يُعرَض على الوهم لان من استولى عليه الانفعال يظهر له خيراً ما ينزع اليه بالانفعال · والشيطان بهذا الوجه يجر باطناً الى الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان افعال الحيوة وان كان مصدرها دائماً مبدأً داخلياً الا انه يجوز ان يعاون عليها بعض الفواعل الخارجية كما تعاون الحرارة الخارجية ايضاً على افعال النفس النباتية حتى يسهل هضم الغذاء

وعلى الثاني بان ظهور الصور الموهومة على ما تقدم ليس خارجاً كل الخروج عن نظام الطبيعة ولا يحدث بالامر فقط بل بالحركة المكانية كما تقدم في جرم الفصل

ومن ذلك يتضح الجواب على الثالث لان تلك الصور مستفادة في اول الامر من المشاعر

ألفصلُ الثالثُ

في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان يستطيع ان يضطر الى الخطأ فان من كان اعظم قدرة يستطيع ان يضطر من دونه في القدرة · وقد قيل عن الشيطان في ايوب ٤١:٢٤ « ليس لقدرته نظيرٌ على الارض» فهو اذن يستطيع ان يضطر الانسان الارضي الى الخطأ

٢ وايضاً ان عقل الانسان لا يمكن تحركه الا بما يُعرَض على الحس من الخارج ويتمثل في الخيال لان منشأ كل ادراكٍ لنا من الحس و«لا يمكن التعقل من دون الصورة الخيالية» كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠· والشيطان يستطيع ان يحرك خيال الانسان كما تقدم في الفصل الآنف وان يحرك الحواس الظاهرة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٢ ان « هذا الشر» يعني الصادر عن الشيطان « ينساب في جميع منافذ الحواس فانه يقترن بالصور ويصاحب الالوان ويتعلق بالاصوات ويمتزج بالطعوم» فهو اذن يستطيع ان يميل عقل الانسان بالضرورة الى الخطأ

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٤ « متى اشتهى الجسد ما يضاد الروح فهناك خطيئةٌ» والشيطان يستطيع ان يُحدِث شهوة الجسد كما يُحدِث سائر الانفعالات على النحو الذي تقدم في الفصل السابق · فهو اذن يستطيع ان يَضطرَّ الى الخطأ

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٥:٨و٩ « ان الشيطان خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتمساً من يبتلعه فقاوموه راسخين في الايمان » ولو كان الانسان يُصرَع منه بالضرورة لذهب هذا الحضُّ سدًى · فهو اذن لا يستطيع ان يضطر الانسان الى الخطأ

والجواب ان يقال ان الشيطان ما لم يُردَع من الله يستطيع بقوته ان يضطر انساناً الى اصدار فعلٍ هو في جنسه خطيئة لكنه لايستطيع ان يضطر الى الخطأ وهذا يظهر من ان الانسان لايقاوم ما يحركه الى الخطأ الا بالعقل الذي يستطيع ان يمنع استعماله بالكلية بتحريك الخيال والشوق الحسي كما يظهر في الممسوسين الا انه متى تعطل العقل على هذا النحو فكل ما يفعله الانسان لا يُحسَب عليه خطيئةً واما اذا لم يتعطل العقل بالكلية فيمكن له من تلك الجهة السالمة ان يقاوم الخطيئة كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٧ . وبذلك يتضح ان الشيطان لايستطيع بوجهٍ من الوجوه ان يضطر الانسان الى الخطأ

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل قدرةٍ اعظم من الانسان تستطيع ان تحرك ارادة الانسان بل انما يستطيع ذلك الله وحده كما مرَّ في مب ٩ف٦

وعلى الثاني بان ما يُدرَك بالحس او الخيال لايحرك الارادة بالضرورة متى كان الانسان مستعملاً العقل . وهذا الادراك لايعطل العقل دائماً

وعلى الثالث بان شهوة الجسد ضد الروح متى قاومها العقل في الحال ليست خطيئة بل موضوعاً لممارسة الفضيلة وعدم مقاومة العقل لها ليس في قدرة الشيطان فلا يستطيع اذن ان يضطر الى الخطيئة

أَلفصلُ الرابعُ

في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع خطايا الناس تحدث باغراء الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « كثرة الشياطين علةٌ لجميع شرورهم وشرور غيرهم »

٢ وايضاً كل من يرتكب خطيئة مميتةً يصير عبداً للشيطان كقوله في يو ٨:٣٤ « من يفعل الخطيئة فهو عبدٌ للخطيئة » والانسان مستعبدٌ لمن غلبه كما

في ٢ بط ٢: ١٩ . فاذاً كل من يفعل الخطيئة فهو مغلوب من الشيطان

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ٤ ب ٣ ان خطيئة الشيطان لا دواء لها لانه سقط بغير اغراء احدٍ . فاذاً لو خطىء بعض الناس باختيارهم دون اغراء احدٍ لما كان لخطيئتهم دواء وهذا بين البطلان . فاذاً جميع خطايا الناس حاصلة باغراء الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٤٩ « ان افكارنا القبيحة لا تصدر كلها باغراء الشيطان بل قد تصدر احياناً عن مجرد اختيارنا »

والجواب ان يقال ان الشيطان علةٌ ممهدة وبعيدة لجميع خطايانا من حيث قد جرَّ الى الخطأ الانسان الأول الذي بخطيئته فسدت الطبيعة الانسانية حتى صرنا جميعاً جنحين الى الخطأ على نحو ما يجعَل من يقطع الحطب علة لاحتراقه اذ يلزم من قطعه سهولة احتراقه وهو ليس علةً قريبة لجميع الخطايا الانسانية بمعنى انه يغري بكل واحدةٍ منها وقد اثبت ذلك اوريجانوس من ان للناس على تقدير عدم وجود الشيطان ايضاً شهوة الطعام والوقاع ونحوها وهي يجوز ان تخرج عن مقتضى الترتيب ما لم يرتبها العقل وهذا خاضع للاختيار

اذاً اجيب على الاول بان كثرة الشياطين علةٌ لجميع شرورنا باعتبار الاصل الاول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بانه ليس يُستعبَد للغير من يغلَب منه فقط بل من يخضع له نفسه اختياراً ايضاً وعلى هذا النحو يستعبد للشيطان من يخطأ بمجرد اختياره

وعلى الثالث بان خطيئة الشيطان انما لم يكن لها دواء لانه لم يخطأ باغراء احد ولم يكن له ميلٌ الى الخطأ ناشىء عن اغراء سابقٍ وهذا لا يصدق على خطيئة انسانٍ

ألمبحثُ الحادي والثمانون

في علة الخطيئة من جهة الانسان — وفيهِ خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الانسان · ولما كان الانسان علةً لخطيئة انسان آخر باغرائه في الخارج كالشيطان كان له طريقةٌ مخصوصة في تسبيبه الخطيئة للغير بالأصل ومن ثم وجب الكلام على الخطيئة الاصلية ومدار النظر فيها على ثلاثة امور اولاً على تسلسلها وثانياً على ماهيتها وثالثاً على محلها · اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ في ان خطيئة الانسان الأولى هل تنتقل بالاصل الى الاعقاب — ٢ في ان جميع الخطايا الاخرى المفعولة من الأب الاول او من الآباء الآخرين ايضاً هل تنتقل الى الاعقاب بالاصل ٣ — في ان الخطيئة الاصلية هل تنتقل الى جميع الذين يولدون من آدم بطريق الزرع — ٤ هل تنتقل الى الذين يتكونون من بعض اجزاء البدن الانساني بطريق المعجزة — ٥ في انه لو كانت المرأة قد خطئت دون ان يخطأ الرجل هل كانت الخطيئة الاصلية تتسلسل

ألفصلُ الأولُ

في ان خطيئة الأب الأول الأولى هل تنتقل الى أعقابه بالأصل

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول الأولى لاتنتقل الى غيره بالأصل ففي حز١٨ : ٢٠ «الابن لايحمل اثم الأب» ولو اتصلت اليه منه لحملها · فاذاً لا تتصل خطيئة بالاصل الى احدٍ من احد الآباء

٢ وايضاً ان العرض لاينتقل بالاصل الا مع انتقال محله لان العرض لا يتحول من محل الى محل · والنفس الناطقة التي هي محل الذنب لاتنتقل بالاصل كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١١٨ ف ٢ · فاذاً كذلك يمتنع انتقال ذنبٍ بالاصل

٣ وايضاً كل ما ينتقل بالاصل الانساني فهو معلولٌ للزرع · والزرع يمتنع ان يكون علةً للخطيئة لخلوه عن جزء النفس الناطق الذي هو وحده يمكن ان يكون علةً للخطيئة · فيمتنع اذن انتقال خطيئةٍ بالاصل

٤ وايضاً ما كان اكمل في الطبيعة فهو اقدر على الفعل · والجسد الكامل لا يقدر ان يدنس النفس المتصلة بهِ والا لما استطاعت ان تتطهر من الذنب الاصلي ما دامت متصلة بالجسد · فلأن لايقدر الزرع ان يدنسها أولى

٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٥ « ليس احدٌ يوبخ من كان قبيحاً بالطبع بل من كان قبيحاً بالكسل والاهمال » ويقال قبيحٌ بالطبع لمن كان القبح حاصلاً لهُ من اصله · فاذاً ليس شيءٌ مما يحصل بالاصل يستوجب التوبيخ ولا هو خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٥ : ١٢ « بانسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة الى العالم » ولايجوز حمله على معنى الاقتداء لقوله في حك ٢: ٢٤ «بحسد الشيطان دخل الموت الى العالم » فيلزم اذن ان الخطيئة دخلت الى العالم بالاصل من الانسان الاول

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب القول بان خطيئة الانسان الاول الأُولى تنتقل الى الاعقاب بطريق الاصل ولذلك كان الاطفال يقدمون للعماد بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من دنس الذنب والقول بخلاف ذلك بدعةٌ منسوبة الى بيلاجيوس كما يظهر من اقوال اوغسطينوس في كثيرٍ من كتبه · اما تحقيق كيفية انتقال خطيئة الأب الاول الى اعقابه بطريق الاصل فقد سلك فيه الباحثون مناهج مختلفة فمنهم من اعتبر ان محل الخطيئة هو النفس الناطقة فذهب الى ان النفس الناطقة تُنسَل مع الزرع فيتولد هكذا من النفس الدنسة نفوسٌ دنسة · ومنهم من ردَّ ذلك وتمحل اثبات ان ذنب نفس الوالد ينتقل الى الولد ولو لم تنتقل اليهِ النفس بانتقال نقائص البدن من الوالد الى الولد كما اذا ولد الابرص ابرص والنقرس منقرساً بسبب فسادٍ في الزرع وان كان لايطلق على هذا الفساد اسم البرص او النقرس ولما كان البدن معادلاً

للنفس وكانت نقائص النفس تؤثر في البدن و بالعكس قالوا ان نقيصة الذنب في النفس تنتقل الى الولد مع الزرع ولو لم يكن الزرع محلاً للذنب بالفعل — على ان جميع هذه المناهج غير وافية بالمراد لانه ولو سلمنا ان بعض النقائص البدنية تنتقل الى الولد بطريق الاصل فتنتقل اليه ايضاً بعض النقائص النفسية بسبب ضعف البدن كما قد يلد البُلهُ بلهاً يكون مجرد صدور بعض النقائص بطريق الاصل نافياً في ما يظهر حقيقة الذنب الذي من حقيقته ان يكون ارادياً فاذاً هب ان النفس الناطقة تنتقل ايضاً فهي تتعرى عن حقيقة الذنب المستوجب العقاب بمجرد كون تدنس نفس الولد ليس في ارادتها اذ « ليس احدٌ يؤاخذ الا كه بل يرق لحاله » كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٥

فاذاً لابد من سلوك منهج آخر والقول بان جميع الناس المولودين من ادم يجوز اعتبارهم كانسانٍ واحدٍ من حيث اتفاقهم في الطبيعة التي يتلقونها من الاب الاول على نحو ما يجري في الامور الاجتماعية من ان اصحاب الجماعة الواحدة يُعتَبرون جميعاً بمنزلة جسمٍ واحدٍ والمجتمع كله يُعتبر بمنزلة انسانٍ واحدٍ وقد قال فرفوريوس ايضاً في مقولاته « ان الاشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين انساناً واحداً » فعلى هذا اذن يكون الناس الكثيرون المولودون من آدم بمنزلة اعضاء كثيرة لجسمٍ واحدٍ . وفعل العضو الواحد الجسماني كاليد مثلاً ليس ارادياً بارادة اليد بل بارادة النفس التي تحرك الاعضاء اولاً . وعلى هذا فالقتل الذي تقترفه اليد لايحسب عليها خطيئةً اذا اعتبرت في نفسها منفصلةً عن البدن بل انما يُحسَب عليها خطيئةً باعتبار كونها جزءاً من الانسان يتحرك من المبدإ الاول المحرك للانسان . وهكذا ففساد الترتيب الموجود في هذا الانسان المولود من آدم ليس ارادياً بارادته بل بارادة الاب الاول الذي يحرك بحركة التوليد كل من يصدر عن اصله كما ان ارادة النفس تحرك الى

الفعل جميع الاعضاء ومن ثمه فالخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الاول الى اولاده يقال لها اصلية كما ان الخطيئة التي تصدر عن النفس الى اعضاء البدن يقال لها فعلية · وكما ان الخطيئة الفعلية التي تُقترَف باحد الاعضاء لاتُسنَد الى ذلك العضو الا من حيث هو جزء من الانسان ولذلك يقال لها خطيئة انسانية كذلك الخطيئة الاصلية لاتسند الى هذا الشخص الا من حيث يتلقى الطبيعة من الأب الاول ولذلك يقال لها ايضاً خطيئة الطبيعة كقوله في افسس ٢: ٣ « كنا بالطبيعة ابناء الغضب » .

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال ان الابن لايحمل خطيئة الأب لانه لا يُعاقَب على خطيئة الأب ما لم يكن مشاركاً له في الذنب · والأمر كذلك هنا فان الذنب ينبعث من الأب الى الابن بالاصل كما تصدر الخطيئة الفعلية بالاقتداء

وعلى الثاني بانه وان كانت النفس لاتنتقل بالزرع لان قوته لاتستطيع ان تصدر النفس الناطقة الا انه يحرك اليها بطريق التهيئة فكانت من ثمه الطبيعة الانسانية تنتقل من الأب الى اولاده بقوة الزرع ومع الطبيعة ينتقل فسادها لان الذي يولد انما يصير مشاركاً في ذنب الأب الاول من حيث يتلقى منه الطبيعة بحركةٍ توليدية

وعلى الثالث بان الزرع وان كان لايوجد الذنب فيه بالفعل لكنه يوجد فيه بالقوة الطبيعة الانسانية التي يصاحبها هذا الذنب

وعلى الرابع بان الزرع هو مبدأ التوليد الذي هو فعل الطبيعة الخاص الآئل الى نشرها ولهذا كانت النفس اكثر تدنساً بالزرع منها بالبدن التام الذي يكون قد تعيَّن لشخص بعينه

وعلى الخامس بان ما يحصل بالاصل انما لايُوبَّخ عليه اذا اعتبر المولود في نفسه

واما اذا اعتبر من حيث نسبته الى مبدإ فيجوز ان يوبَّخ على ذلك كما اذا لحق بعض المولودين عار قومه الحاصل بذنب بعض اسلافه

الفصلُ الثاني

في ان الخطايا الاخرى المفعولة من الاب الاول او من الاباء القريبين هل تنتقل ايضاً الى الاعقاب

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطايا الأُخرى المفعولة اما من الأب الاول او من الآباء القريبين تنتقل ايضاً الى الاعقاب · فان العقاب ليس يستوجبه الا الذنب · وبعض الناس يعاقبون بحكم الله على خطيئة ابائهم القريبين كقوله في خر ٢٠: ٥ «انا الهٌ غيور افتقد اثم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع» وبحكم الناس ايضاً يُحرَم الابناء الميراث بسبب خطيئة الآباء عند اجترامهم اهانة الملك · فاذاً ذنب الاباء القريبين ايضاً ينتقل الى الاعقاب

٢ وايضاً ان الانسان على نقل ما هو حاصل له من نفسه الى غيره اقدر منه على نقل ما هو حاصل له من الغير كما ان النار هي اقدر على التسخين من الماء المتسخن والانسان ينقل بطريق الاصل الى نسله الخطيئة المتصلة اليه من آدم فأولى اذن ان ينقل اليه الخطيئة المقترفة منه

٣ وايضاً انما نرث الخطيئة الاصلية عن الأب الاول لانا كنا موجودين فيه على انه مبدأ الطبيعة التي افسدها وقد كنا ايضاً موجودين في الاباء القريبين على انهم مبادئ للطبيعة التي وان كانت فاسدة يمكن زيادة فسادها ايضاً بالخطيئة كقوله في رؤ ٢٢: ١١ «من هو نجسٌ فليتنجس بعدُ» · فالابناء اذن يرثون خطايا الآباء القريبين بطريق الاصل كما يرثون خطيئة الأب الاول

لكن يعارض ذلك ان الخير اعظم انتشاراً من الشر · ومبرات الآباء القريبين لا تنتقل الى اعقابهم · فبالأولى اذن لا تنتقل اليهم خطاياهم

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اثارها اوغسطينوس في انكيريديون ب ٤٦ و٤٧ ولم يحلها الا ان من امعن نظر اعتباره وجد انه يستحيل ان تنتقل بطريق الاصل خطايا الآباء القريبين او خطايا الأب الاول ايضاً ما عدا خطيئته الأولى · وتحقيق ذلك ان الانسان يلد نظيره في النوع لا في الاحوال الشخصية ولذلك ما يرجع قصداً الى الشخص كالافعال الشخصية وما اليها لا ينتقل من الآباء الى البنين فان الناحي لا يورث ابنه علم النحو الذي حصله باجتهاده واما ما يرجع الى طبيعة النوع فانه ينتقل من الآباء الى البنين ما لم يطرأ فساد على الطبيعة كما ان ذا العين يلد ذا عين ما لم يطرأ على الطبيعة فساد يوجب تخلفها عن ذلك · واذا كانت الطبيعة قوية فربما انتقل ايضاً الى الابناء بعض الاعراض الشخصية التي ترجع الى حال الطبيعة كسرعة البدن وجودة العقل ونحوها لكنه لا ينتقل بوجه ما كان شخصياً محضاً كما تقدم — وكما ان ما يختص بالشخص بعضه يحصل له من نفس الشخص وبعضه يحصل له من موهبة النعمة كذلك ما يختص بالنوع يمكن ان يحصل له بعضه من نفس النوع وهو ما يحصل عن مبادئ النوع وبعضه من موهبة النعمة وعلى هذا النحو كانت البرارة الاصلية موهبةً من مواهب النعمة مفاضة من الله على الطبيعة الانسانية باسرها في الأب الاول كما اسلفنا في ق ١ مب ١٠٠ ف ١ وقد فقدها الانسان الاول بالخطيئة الأولى فاذاً كما ان تلك البرارة الاصلية لو بقيت لانتقلت الى الاعقاب مع الطبيعة كذلك ينتقل اليهم الفساد المقابل لها · واما الخطايا الأخرى الفعلية التي اقترفها الأب الاول او الآباء الاخرون فلا تفسد الطبيعة في ما هو من قبيل الطبيعة بل في ما هو من قبيل الشخص فقط اي من جهة الميل الى الفعل · فالخطايا الأخرى اذن لا تنتقل

اذاً اجيب على الاول بان الابناء لا يعاقبون عقاباً روحياً لاجل ابائهم الا

ان يكونوا مشاركين لهم في ذنبهم اما بالاصل او بالتشبه والاقتداء كما قال اوغسطينوس في رسا ٢٥٠ الى اوزيليوس لان جميع النفوس هي لله بغير توسط كما في حزقيا ١٨: ٤ ولكنه قد يُعاقَبون احياناً بحكم الله او الناس عقاباً جسمانياً بذنب ابائهم من حيث ان الابن جزءٌ من الأب باعتبار الجسد

وعلى الثاني بان الانسان اقدر على نقل ما يحصل له من نفسه متى كان قابل الانتقال · وخطايا الآباء القريبين الفعلية لا تقبل الانتقال لانها شخصية محضة كما تقدم

وعلى الثالث بان الخطيئة الاولى تفسد الطبيعة الانسانية بالفساد الراجع الى الطبيعة واما الخطايا الأُخرى فتفسدها بالفساد الراجع الى الشخص فقط

أَلفصلُ الثالثُ

في ان خطيئة الاب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول لا تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس فان الموت عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة الاصلية · وليس جميع الذين يصدرون عن زرع ادم يموتون لان الذين يوجدون احياء عند مجيء الرب لا يموتون اصلاً كما يظهر من قوله في ١ تسا ٤: ١٤ « نحن الاحياء لا نسبق الراقدين عند مجيء الرب » · فلا يرثون اذن الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس يعطي احدٌ غيره ما ليس له · والخطيئة الاصلية لا وجود لها في الانسان المعمَّد · فهو اذن لا يورثها نسله

٣ وايضاً ان موهبة المسيح اعظم من خطيئة آدم كقول الرسول في رو ٥: ١٥ وما يليه · وموهبة المسيح لا تنتقل الى جميع الناس · فاذاً كذلك خطيئة آدم ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ « اجتاز الموت الى جميع الناس بالذي خطئوا فيه جميعهم »

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب الاعتقاد الراسخ بان جميع المولودين من آدم عدا المسيح وحده يرثون عنه الخطيئة الاصلية والا لم يكن الجميع مفتقرين الى الفداء الذي تمّ بالمسيح وهذا باطلٌ ويمكن تحقيق ذلك مما مرّ في ف١ اي من ان الذنب الاصلي ينتقل من خطيئة الأب الاول الى نسله كما تنتقل الخطيئة الفعلية الى اعضاء الجسد بارادة النفس بتحريك الاعضاء . وواضحٌ ان الخطيئة الفعلية يجوز انتقالها الى جميع الاعضاء التي من شأنها ان تتحرك من الارادة . فاذاً كذلك الذنب الاصلي ينتقل الى جميع الذين يتحركون من آدم بحركة التوليد

اذاً اجيب على الاول بان القول الأقرب الى الصواب والاعم ان جميع الذين سيوجدون عند مجيء الرب سيموتون ثم لا يلبثون ان ينبعثوا كما سياتي لذلك مزيد بيان في ق٣ مب٧٨ ف١ — ولكن اذا صح ما قاله آخرون من ان هؤلاء لن يموتوا اصلاً كما روى ذلك ايرونيموس في جملة الاقوال التي اوردها في احدى رسائله الى مينيريوس في شأن حشر الابدان اجيب اذ ذاك بانهم وان لم يموتوا يستوجبون عقاب الموت لكن الله يتركه لهم وهو يقدر ايضاً ان يترك عقوبات الخطايا الفعلية

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تزول بالعماد وصمتها من حيث ان النفس تسترد النعمة من جهة العقل لكن فعلها يبقى من جهة مثار الشهوة الذي هو فساد الترتيب في القوى السافلة التي للنفس وللجسد الذي انما يلد الانسان باعتباره لا باعتبار العقل ولذا كان المعمَّدون يورِثون الخطيئة الاصلية لانهم لا يلدون من حيث قد تجددوا بالعماد بل من حيث لا يزال فيهم شيءٌ من الخطيئة الأُولى القديمة .

وعلى الثالث بانه كما ان خطيئة آدم تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً

جسدياً كذلك نعمة المسيح تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً روحياً بالايمان والعماد وهي لا تمحو ذنب الأب الاول فقط بل الخطايا الفعلية ايضاً وتؤدي الى المجد

ألفصلُ الرابعُ

في انه اذا تكوّن انسانٌ بطريق المعجزة من جسدٍ انساني هل يرث الخطيئة الاصلية

يتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه اذا تكون انسان بطريق المعجزة من جسدٍ انساني يرث الخطيئة الاصلية فقد قال احد المفسرين في تك ٤ : ١ « ان نسل آدم قد فسد كله في صلبهِ لانه لم ينفصل عنه اولاً في مكان الحيوة بل بعد ذلك في المنفى » ومن يتكون بالطريقة المتقدمة فان بدنه ينفصل في المنفى فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً انما تحدث فينا الخطيئة الاصلية من حيث تتدنس النفس من الجسد · وجسد الانسان متدنسٌ برمته فاذاً من اي جزء منه تكون الانسان تتدنس نفسه بدنس الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية انما تتصل من الأب الاول الى جميع الناس من حيث انه كان حين خطئ مشتملاً على جميع الناس - وكل من يتكون من الجسد الانساني فقد كان في آدم · فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

لكن يعارض ذلك ان جميع الناس لم يكونوا في آدم الا باعتبار المبدإ الزرعي الذي وحده يسبب انتقال الخطيئة الاصلية كما قال اوغسطينوس في تفسير تك ك ١٠ ب ١٨

والجواب ان يقال ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول الى اعقابهِ من حيث يتحركون منه بالولادة كما تتحرك الاعضاء من النفس الى الخطيئة الفعلية على ما مرّ في ف ١ و ٣ والحركة الى الولادة لا تحصل الا بالقوة الفعلية

في الولادة فاذاً ليس يرث الخطيئة الاصلية الا الذين يولدون من آدم بالقوة الفعلية المنبعثة عنه في الولادة بطريق الاصل اي الذين يولدون منه بحسب المبدإ الزرعي اذ ليس المبدأ الزرعي سوى القوة الفعلية في الولادة · واذا تكوّن انسانٌ من الجسد الانساني بالقوة الالهية فلا يخفى ان القوّة الفعلية لا تكون منبعثة عن آدم فهو اذن لا يرث الخطيئة الاصلية كما ان اليد اذا لم تتحرك من ارادة الانسان بل من محركٍ خارجٍ لم يكن فعلها من قبيل الخطيئة الانسانية

اذًا اجيب على الاول بان آدم لم يصر الى المنفى الا بعد الخطيئة فالذنب الاصلي اذن لا ينتقل الى من تصل اليهم ولادته الفعلية بسبب المنفى بل بسبب الخطيئة

وعلى الثاني بان الجسد لا يدنس النفس الا من حيث هو مبدأ فعليٌ في الولادة كما تقدم

وعلى الثالث بان الذي يتكون من الجسد الانساني انما كان في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدإ الزرعي كما تقدم ولذلك لا يرث الخطيئة الاصلية

أَلفصلُ الخامسُ

في انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم هل كان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم لكان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية اذ انما نرث الخطيئة الاصلية من الآباء من حيث كنا فيهم كقوله في رو ٥ : ١٢ «بالذين خطئوا فيه جميعهم» وكما ان للانسان سابقة وجودٍ في ابيهِ كذلك له سابقة وجودٍ في امهِ فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية من خطيئة الام كما يرثها من خطيئة الأب

٢ وايضاً لو خطئت حواء دون آدم لوُلِد الابناء قابلي التألم والموت فان الأُم تقدم المادة في الولادة كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٤ والموت والتألم ايًّا كان يحدث عن ضرورة المادة والتألم وضرورة الموت هما قصاص الخطيئة الاصلية · فاذًا لو خطئت حواء دون آدم لورث الابناء الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٢ ان « الروح القدس سبق لحلّ في العذراء » التي كان المسيح مزمعاً ان يولد منها بغير خطيئة اصلية « فطهّرها » ولو كان دنس الخطيئة الاصلية لا يُورَث عن الأم لما كان حاجةٌ الى ذلك التطهير · فاذًا دنس الخطيئة الاصلية يُورَث عن الام وهكذا لو خطئت حواء وحدها لورث ابناؤها الخطيئة الاصلية ولو لم يخطأ آدم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ « بانسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة الى العالم » ولو كانت الأُنثى تورث نسلها الخطيئة الاصلية لكان الأولى ان يقال بانسانين اذ كلاهما خطئا او بالمرأة التي خطئت اولاً · فالخطيئة الاصلية اذن لا تصدر الى الابناء عن الأُم بل عن الأب

والجواب ان يقال ان حلّ هذه المسألة يظهر مما تقدم فقد مرَّ في ف ١ ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول من حيث يحرك الى ولادة الابناء ومن ثم قيل في الفصل الآنف ان من يولد من الجسد الانساني ولادة ماديةً فقط لا يرث الخطيئة الاصلية · وقد تقرر في تعليم الفلاسفة ان المبدأ الفعلي في الولادة انما هو من الأب والأُم تقدم المادة فالخطيئة الاصلية اذن لا تورَث عن الأُم بل عن الأب وقضية ذلك انه لو خطئت حواء ولم يخطأ آدم لما ورث الابناء الخطيئة الاصلية وبعكس ذلك لو خطيء آدم دون حواء

اذًا اجيب على الاول بان للابن سابقة وجود في الأب على انه مبدأً فعلي

وفي الأُم على انها مبدأٌ ماديٌّ وانفعاليٌّ فليس حكمها واحداً

وعلى الثاني بان بعضاً صاروا الى انه لو خطئت حواء دون آدم لكان الابناء براءً من الذنب لكنهم يخضعون لضرورة الموت وسائر التألمات الناشئة عن ضرورة المادة التي تقدمها الأُم لا باعتبار كونها عقاباً بل باعتبار كونها نقائص طبيعية · الا ان هذا القول ليس صواباً في ما يظهر فان ما كان في الحالة الأُولى من عدم الموت وعدم التألم لم يكن من مقتضى حال المادة كما اسلفنا في ق ١ مب ٩٧ ف ١ و٢ بل من مقتضى البرارة الاصلية التي كانت تقتضي خضوع الجسد للنفس ما دامت النفس خاضعةً لله · وفقد البرارة الاصلية هو الخطيئة الاصلية · فاذاً لو كانت الخطيئة الاصلية على تقدير عدم خطيئة آدم لا تنتقل الى نسله بسبب خطيئة حواء لما فقد الابناء البرارة الاصلية كما هو واضح فلم يلزم فيهم التألم او ضرورة الموت

وعلى الثالث بان ذلك التطهير السابق في العذراء القديسة لم يكن المراد به رفع الخطيئة الاصلية بل وجوب كون ام الله في اعظم درجات الطهارة اذ ليس يستحق شيء ان يكون مقراً لله ما لم يكن نقياً كقوله في مز ٩٢ : ٥ « ببيتك تليق القداسة يارب »

أَلمبحثُ الثاني والثمانونَ

في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة — ٢ هل هي واحدة في الانسان الواحد — ٣ هل هي شهوة — ٤ هل هي متساوية في الجميع

أَلفصلُ أَلاولُ

في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة

يُتخطَّى الى الأَول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست ملكةً اذ هي فقد البرارة الاصلية كما قال انسلموس في كتاب الحبل البتولي ب ٢ و٣ و٨ فتكون عدماً ما · والعدم مقابلٌ للملكة · فالخطيئة الاصلية اذن ليست ملكةً

٢ وايضاً ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الذنب اكثر مما تتضمنه الخطيئة الاصلية من حيث ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الارادي اكثر · وملكة الخطيئة الفعلية لا تتضمن حقيقة الذنب والا لكان الانسان متى نام وهو في حال الذنب يخطأ · فاذاً ليس شيء من الملكات الاصلية يتضمن حقيقة الذنب

٣ وايضاً ان الفعل يتقدم الملكة دائماً في الشرور اذ ليس شيء من الملكات القبيحة يحصل بالفيض بل كلها تحصل بالاكتساب · والخطيئة الاصلية لا يتقدمها فعلٌ · فهي اذن ليست ملكةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب عماد الاطفال ان الاحداث قابلون الاشتهاء باعتبار الخطيئة الاصلية وان لم يشتهوا بالفعل · والقابلية تقال باعتبار الملكة · فالخطيئة الاصلية اذن ملكة

والجواب ان يقال ان الملكة ملكتان كما مرَّ في مب ٤٩ ف٤ ومب ٥٠ ف ١ احداهما ما بها تنزع القوة الى الفعل كما يقال للعلوم والفضائل ملكات وليست الخطيئة الاصلية ملكةً من هذا القبيل · والثانية هيئة حاصلة لطبيعة مركبة من امور كثيرة بها يكون لتلك الطبيعة نسبة حسنة او قبيحة الى شيء ولا سيما اذا استحالت هذه الهيئة الى ما يشبه الطبيعة كما يظهر في المرض والصحة · والخطيئة الاصلية ملكةٌ من هذا القبيل لانها هيئة غير مرتبة حاصلة عن اختلال ذلك

الائتلاف الذي كانت قائمةً به حقيقة البرارة الاصلية كما ان المرض الجسماني ايضاً هيئة للبدن غير مرتبة بها يزول الاعتدال القائمة بهِ حقيقة الصحة ومن ثمه يقال للخطيئة الاصلية انحطاط الطبيعة

اذًا اجيب على الأول بانه كما ان في المرض الجسماني شيئاً عدمياً وهو زوال اعتدال الصحة وشيئاً ثبوتياً وهو الاخلاط المختلة الترتيب كذلك في الخطيئة عدم البرارة الاصلية والهيئة الغير المرتبة في اجزاء النفس فهي اذن ليست عدماً صرفاً بل ملكةٌ فاسدة

وعلى الثاني بان الخطيئة الفعلية هي فساد ترتيبٍ في الفعل واما الخطيئة الاصلية فلكونها خطيئة الطبيعة فهي هيئة للطبيعة غير مرتبة تتضمن حقيقة الذنب من حيث تصدر عن الأب الاول كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ وهذه الهيئة الغير المرتبة الحاصلة للطبيعة تتضمن حقيقة الملكة واما الهيئة الغير المرتبة التي للفعل فلا تتضمن حقيقة الملكة ولهذا جاز ان تكون الخطيئة الاصلية ملكة دون الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الملكة التي بها تنزع القوة الى الفعل والخطيئة الاصلية ليست ملكة من هذا القبيل وان كان يلزم عنها ايضاً ميلٌ الى الفعل الغير المرتب لا قصداً بل تبعاً اعني بزوال المانع وهو البرارة الاصلية التي كانت تمنع من الحركات الغير المرتبة كما يلزم بالتبعية عن المرض الجسماني الميل الى الحركات الجسمانية الغير المرتبة ولا ينبغي القول بان الخطيئة الاصلية ملكة مفاضة او مكتسبة بسوى فعل الأب الاول (من حيث هو اب اول لا من حيث هو شخص بعينه) بل مركبة في الطبيعة بقوة الاصل الفاسد

الفصل الثاني

هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر انه يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة ففي مز ٥٠ : ٧ « اني في الاثم تصورت وفي الخطايا حبلت بي امي » والخطيئة التي فيها يحبل بالانسان اصلية · فيوجد اذن في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

٢ وايضاً ان الملكة الواحدة بعينها لا تميل الى الاضداد لان الملكة تميل على حد امالة الطبيعة التي تنزع الى واحد · والخطيئة الاصلية تميل حتى في الانسان الواحد الى خطايا مختلفة ومتضادة · فهي اذن ليست ملكةً واحدة بل ملكات متعددة

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تفسد جميع اجزاء النفس · واجزاء النفس المختلفة محال مختلفة للخطيئة ولما كان يتعذر وجود الخطيئة الواحدة في محال مختلفة لم تكن الخطيئة الاصلية واحدةً في ما يظهر بل متكثرة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ٢٩ « هوذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم » وانما قال خطيئة بصيغة المفرد لان خطيئة العالم التي هي الخطيئة الاصلية واحدة كما قال الشارح هناك

والجواب ان يقال ان في الانسان خطيئة اصلية واحدة ويمكن تحقيق ذلك من وجهين اولاً من جهة علة الخطيئة الاصلية فقد مرّ في المبحث الآنف ف ٢ ان ليس ينتقل الى الاعقاب الا خطيئة الأب الاول الأولى فقط فاذاً الخطيئة الاصلية هي في الانسان الواحد واحدة بالعدد وفي جميع الناس واحدة بالمناسبة اي بالنسبة الى المبداء الأول — وثانياً من جهة ماهية الخطيئة الاصلية فان كل هيئة غير مرتبة تعتبر فيها الوحدة النوعية من جهة العلة والوحدة

العددية من جهة المحل كما يظهر في المرض البدني فان الامراض المختلفة بالنوع هي التي تصدر عن علل مختلفة كفرط الحرارة او البرودة او تقرح الرئة او الكبد والمرض الواحد بالوحدة النوعية لايكون في الانسان الواحد الا واحداً بالعدد وعلة هذه الهيئة الفاسدة التي يقال لها خطيئة اصلية واحدةٌ فقط وهي فقد البرارة الاصلية الذي ذهب به خضوع العقل الانساني لله ومن ثمه كانت الخطيئة الاصلية واحدةً بالنوع وهي لايجوز ان تكون في الانسان الواحد الا واحدةً بالعدد واما في الناس المختلفين فهي واحدةٌ بالنوع والمناسبة ومختلفة بالعدد

اذاً اجيب على الاول بان قوله في الخطايا بالجمع جاء على حسب عادة الكتاب المقدس الذي كثيراً ما يستعمل الجمع مكان المفرد مثل قوله في متى ٢: ٢٠ «مات طالبو نفس الصبي» او لان لجميع الخطايا الفعلية وجوداً سابقاً بالقوة في الخطيئة الاصلية من حيث هي مبدؤها فكانت متكثرة بالقوة او لان خطيئة الأب الاول التي تنتقل بطريق الاصل كانت مشتملة على قبائح كثيرة كالكبرياء والتمرد والشره ونحوها او لان اجزاء كثيرة من النفس تتدنس بالخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان الملكة الواحدة لاتستطيع ان تُميل بالذات والاصالة اي بصورتها الخاصة الى الاضداد واما بالتبعية والعرض اي بازالة المانع فلا يمتنع ان تُميل اليها كما انه اذا زال ائتلاف الجسم المركب من عناصر مختلفة تذهب عناصره الى امكنة متضادة وكذا بزوال ائتلاف البرارة الاصلية تتوجه قوى النفس المختلفة الى امور مختلفة

وعلى الثالث بان الخطيئة الاصلية تفسد اجزاء النفس المختلفة باعتبار كونها اجزاء كلٍ واحدٍ كما ان البرارة الاصلية ايضاً كانت تضم جميع اجزاء النفس الى واحدٍ ولهذا كانت الخطيئة الاصلية واحدةً فقط كما ان الحمى واحدةٌ في الانسان الواحد وان اصابت اجزاء البدن المختلفة

ألفصلُ الثالثُ

في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوةٌ

يُتخطَّى الى الثالثُ بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست شهوة فان كل خطيئة فهي منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب٤ ٠ والشهوة موافقة للطبيعة لانها الفعل الخاص للقوة الشهوانية التي هي قوة طبيعية ٠ فاذًا ليست الخطيئة الاصلية شهوةً

٢ وايضاً ان انفعالات الخطايا توجد فينا بسبب الخطيئة الاصلية كما يظهر من قول الرسول في رو ٧ ٠ وهناك شهوات أخرى كثيرة عدا الشهوة كما مرَّ في مب٢٣ف٤ فالخطيئة الاصلية اذن ليست شهوةً باكثر مما هي انفعالٌ آخر

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يفسد بها نظام جميع اجزاء النفس كما مرَّ في الفصل الآنف ٠ والعقل هو اعلى اجزاء النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ ب٧ ٠ فالخطيئة الاصلية اذن جهلٌ باكثر مما هي شهوةٌ ٠

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رجوعه ك١ ب١٥ « ان ذنب الخطيئة الاصلية قائمٌ بالشهوة»

والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من صورته وقد مرَّ في الفصل الآنف ان نوعية الخطيئة الاصلية تؤخذ من علتها فالجزء الصوري اذن في الخطيئة الاصلية يجب ان يؤخذ من جهة علتها ٠ وللمتقابلات عللٌ متقابلة فاذًا يجب اعتبار علة الخطيئة الاصلية من علة البرارة الاصلية المقابلة لها وكل ما في البرارة الاصلية من الترتيب ناشىءٌ عن ان ارادة الانسان كانت خاضعةً لله وهذا الخضوع كان اولاً واصالةً بالارادة التي تحرك جميع الاجزاء الاخرى نحو الغاية كما مرَّ في مب ٩ ف ١ فلما تحولت الارادة عن الله لزم عن ذلك فساد الترتيب في جميع القوى الاخرى النفسانية وعلى هذا ففقد البرارة

الاصلية التي بها كانت الارادة خاضعةً لله هو الجزء الصوري في الخطيئة الاصلية وكل ما سوى ذلك من فساد القوى النفسانية فهو في الخطيئة الاصلية بمنزلة جزء مادي · وفساد الترتيب في سائر القوى النفسانية انما يعتبر خصوصاً من حيث تتوجه بغير ترتيب الى الخير الفاني وعدم الترتيب هذا يجوز أن يطلق عليه بوجه العموم اسم الشهوة وهكذا تكون الخطيئة الاصلية باعتبار جهتها المادية هي الشهوة وباعتبار جهتها الصورية هي فقد البرارة الاصلية

اذًا اجيب على الاول بانه لما كانت القوة الشهوانية في الانسان تدبَّر بالعقل كانت الشهوة طبيعية للانسان متى كانت مطابقةً لنظام العقل واما متى تجاوزت حدود العقل فتكون منافيةً لطبيعة الانسان ومن هذا القبيل شهوة الخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان جميع انفعالات الغضبية تُردُّ الى انفعالات الشهوانية لكونها الأولية كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ والشهوة بينها اشد تحريكاً ويُشعَر بها اكثر كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا جُعِلت الخطيئة الاصلية شهوةً من حيث ان الشهوة هي الأولية ويندرج فيها على نحوٍ ما جميع الانفعالات الأخر

وعلى الثالث بانه كما ان العقل هو القوة الاولية في الخيرات كذلك جزء النفس الادنى الذي يحجب بكثافته نور العقل ويجره هو الأَوليُّ في الشرور ولهذا قيل ان الخطيئة الاصلية شهوةٌ باكثر مما هي جهلٌ وان كان الجهل ايضاً من جملة النقائص المادية المسندة الى الخطيئة الاصلية

أَلفصلُ الرابعُ

في ان الخطيئة الاصلية هل هي متساوية في الجميع

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست متساوية في الجميع لكونها شهوةً غير مرتبة كما تقدم في الفصل الآنف وليس جميع الناس

سواءً في الميل الى الاشتهاء · فاذاً ليست الخطيئة الاصلية سواء في جميع الناس

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هيئة للنفس غير مرتبة كما ان المرض هيئة للبدن غير مرتبة · والمرض يقبل الاكثر والاقل · فالخطيئة الاصلية اذن تقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الزيجة والشهوة ١ ب ٢٣ و ٢٤ « الشهوة تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل » وقد يعرض ان تكون شهوة الواحد في فعل التوليد اعظم من شهوة الآخر · فالخطيئة الاصلية اذن يجوز أن تكون في واحدٍ اعظم منها في آخر

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية هي خطيئة الطبيعة كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ · والطبيعة متساوية في الجميع · فكذا الخطيئة الاصلية ايضاً

والجواب ان يقال ان في الخطيئة الاصلية امرين احدهما فقد البرارة الاصلية والثاني نسبة هذا الفقد الى خطيئة الأب الاول الذي تصدر عنه بطريقة الاصل الفاسد · فباعتبار الاول لاتقبل الخطيئة الاصلية الاكثر والاقل لان موهبة البرارة الاصلية قد فقدت كلها والأعدام التي ينتفي بها شيءٌ بالكلية كالموت والظلمة لاتقبل الاكثر والاقل كما مرّ في مب ٧٣ ف ٢ · وكذا لاتقبل ذلك باعتبار الثاني ايضاً فان لجميع الناس نسبةً متساوية الى المبدإ الأوَّل للاصل الفاسد الذي منه تستفيد الخطيئة الاصلية حقيقة الذنب لان النسب والاضافات لاتقبل الاكثر والاقل فقد وضح اذن ان الخطيئة الاصلية لا يمكن ان تكون في واحدٍ اعظم منها في آخر

اذاً اجيب على الاوّل بانه لما انحل رباط البرارة الاصلية الذي به كانت جميع قوى النفس مقيدة بترتيبٍ ما كان لكلٍ منها ان تميل الى حركتها الخاصة وكلما كانت اقوى كان ميلها الى ذلك اشد · وقد يعرض ان تكون بعض القوى

النفسانية في واحدٍ اقوى منها في آخر بسبب اختلاف المزاج البدني فاذاً كون بعض الناس أميل الى الاشتهاء من بعضٍ ليس من اعتبار الخطيئة الاصلية لان رباط البرارة الاصلية يحل في الجميع على السواء وقوى النفس السافلة تُترك وشأنها في الجميع على السواء بل انما يعرض ذلك من اختلاف حال القوى كما تقدم

وعلى الثاني بان المرض الجسماني ليست علته متساويةً في الجميع ولو كان من نوعٍ واحدٍ كالحمى الناشئة عن الصفراء المتعفنة فيجوز ان يتفاوت التعفن فيها في الكثرة والقلة وفي القرب والبعد عن مبدإ الحيوة · واما الخطيئة الاصلية فعلتها متساوية في الجميع فليس حكمهما سواء

وعلى الثالث بان الشهوة التي تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل ليست الشهوة الفعلية فهب ان بعض الناس أوتي بقدرة اللّٰه ان لا يشعر في فعل التوليد بشهوة غير مرتبة فهو لا يزال يلقي الى نسله الخطيئة الاصلية بل المراد بها الشهوة الملكية من حيث ان الشوق الحسي لا يخضع للعقل مقيداً برباط البرارة الاصلية وهذه الشهوة متساوية في الجميع



أَلمبحثُ الثالثُ والثمانونَ

في محل الخطيئة الاصلية — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الخطيئة الاصلية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان محل الخطيئة الاصلية الأَوَّلي هل هو الجسد او النفس — ٢ في انه اذا كان النفس هل ذلك بماهيتها او بقواها — ٣ في ان الارادة هل هي بين قوى النفس محل الخطيئة الاصلية الاول — ٤ في ان الفساد هل عرا على وجهٍ مخصوصٍ بعض القوى النفسانية وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللمس

الفصلُ الأوَّلُ

في ان الخطيئة الاصلية هل هي في الجسد اعظم منها في النفس

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية هي في الجسد اعظم منها في النفس فان محاربة الجسد للروح ناشئةٌ عن فساد الخطيئة الاصلية · واصل هذه المحاربة قائمٌ في الجسد فقد قال الرسول في رو٧: ٢٣ «ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس روحي» فالخطيئة الاصلية اذن توجد بالاصالة في الجسد

٢ وايضاً ان كل شيءٍ هو في العلة اعظم منه في المعلول كما ان الحرارة في النار المسخنة اعظم منها في الماء المتسخن · والنفس تفسد بفساد الخطيئة الاصلية بالزرع الجسدي · فالخطيئة الاصلية اذن هي في الجسد اعظم منها في النفس

٣ وايضاً انما نتلقى الخطيئة الاصلية من الأب الاول من حيث كنا موجودين فيه بقوة المبدإ الزرعي · وبقوة هذا المبدإ لم يكن موجوداً فيه النفس بل الجسد · فاذاً محل الخطيئة الاصلية انما هو الجسد لا النفس

٤ وايضاً ان النفس الناطقة تخلق من الله وتفاض على البدن فلو كانت تفسد بالخطيئة الاصلية لاصابها الفساد من خلقها او افاضتها فيكون الله الخالق والمفيض هو علة الخطيئة

٥ وايضاً ليس يفرغ احدٌ شراباً ثميناً في اناءٍ يعلم انه يُفسِد الشراب · والنفس الناطقة اثمن من كل شرابٍ · فلو كان اتصال النفس بالجسد يفسدها بفساد الذنب الاصلي لما افاضها الله الذي هو عين الحكمة على هذا الجسد · وهو يفيضها عليه · فهي اذن لا يسري اليها الفساد من الجسد · فاذاً ليس محل الخطيئة الاصلية النفس بل الجسد

لكن يعارض ذلك ان محل الفضيلة والرذيلة او الخطيئة المضادة للفضيلة واحدٌ

بعينهِ ويمتنع ان يكون الجسد محلاً للفضيلة فقد قال الرسول في رو٧:١٨ « اعلم ان الخير لا يسكنُ فيَّ اي في جسدي » فمحل الخطيئة الاصلية اذن لا يجوز ان يكون الجسد بل النفس فقط

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيءٍ على نحوين اما وجوده في علتهِ الاصلية او الآلية واما وجوده في محلهِ. فاذاً خطيئة جميع الناس الاصلية كانت في آدم على انه علتها الأولى الاصلية كقوله في رو٥:١٢ « بالذي جميعهم خطئوا فيه » وهي في الزرع الجسماني على انه علتها الآلية. ولكنها لا يمكن بوجهٍ ان توجد في الجسد على انه محلها بل انما توجد كذلك في النفس فقط — وتحقيق ذلك ان الخطيئة الاصلية تسري من ارادة الأب الاول الى اعقابهِ بحركةٍ توليدية كما تنبعث الخطيئة الفعلية عن ارادة انسانٍ الى غيرها من اجزائه كما مرَّ في مب٨١ ف١ وهذا الانبعاث يمكن ان يُعتبَر فيه ان كل ما يصدر عن حركة ارادة الخطيئة الى ايّ جزء من اجزاء الانسان التي يمكن ان تشترك باي وجهٍ كان في الخطيئة اما على انها محلها او على انها آلتها يتضمن حقيقة الذنب كما يصدر عن ارادة الشَّرَه شهوة الطعام الى الشهوانية وتناول الطعام الى اليد والفم وهي كلها آلة للخطيئة من حيث تتحرك من الارادة الى الخطيئة. واما ما ينبعث ايضاً الى القوة الغاذية والاعضاء الباطنة التي ليس من شانها ان تتحرك من الارادة فليس يتضمن حقيقة الذنب — اذا تقرر ذلك فلأنه يجوز ان تكون النفس محلاً للذنب والجسد ليس له من نفسه ان يكون محلاً له فكل ما يسري الى النفس من فساد الخطيئة الأولى يتضمن حقيقة الذنب وما يسري الى الجسد فليس يتضمن حقيقة الذنب بل حقيقة العقاب فالنفس اذن هي محل الخطيئة الاصلية لا الجسد

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على الانسان المُفتدى الذي قد أُنجي من الذنب ولكنه لا يزال خاضعاً للعقاب الذي باعتباره يقال ان

الخطيئة تسكن في الجسد كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب٢٦ ٠ فليس يلزم اذن من ذلك ان الجسد محلٌ للذنب بل انه محلٌ للعقاب فقط

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تصدر عن الزرع على انه علة آلية ٠ وليس يجب ان يكون شيءٌ في العلة الآلية آصل منه في المعلول بل انما يكون كذلك في العلة الاصلية فقط وقضية ذلك ان الخطيئة الاصلية كانت اعظم في آدم لتضمنها فيه حقيقة الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان نفس هذا الانسان لم تكن موجودة في المبدإ الزرعي من آدم الخاطئ على انه مبدأ فاعليٌ بل على انه مبدأ مؤهِبٌ وذلك لان الزرع الجسماني الذي ينتقل من آدم ليس يفعل بقوته النفس الناطقة بل يؤهب لها

وعلى الرابع بان فساد الخطيئة الاصلية لا يصدر بوجهٍ من الوجوه عن الله بل عن خطيئة الأب الاول فقط بواسطة التوليد الجسماني ولذلك لما كان الخلق يتضمن نسبة النفس الى الله فقط امتنع القول بان النفس تفسد من خلقها ٠ واما الافاضة فتتضمن نسبةً الى الله المفيض والى الجسد الذي تفاض عليه النفس ولذلك لا يجوز ان يقال ان النفس تدنس بالافاضة باعتبار نسبتها الى الله المفيض بل باعتبار نسبتها الى الجسد الذي تفاض عليهِ فقط

وعلى الخامس بان الخير العام يُفضَّل على الخير الخاص فليس يغفل الله بحكمته النظام الكلي الذي يقتضي ان تفاض هذه النفس على هذا الجسد تفادياً من فساد هذه النفس الجزئي ولا سيما لان من طبيعة النفس ان لا يبتدئ وجودها الا في الجسد كما مرَّ في ق١ مب٩٠ ف٤ ومب ١١٨ ف٣ ٠ وخيرٌ لها ان توجد على هذه الحال الطبيعية من ان لا يكون لها وجودٌ بحالٍ من الاحوال ولا سيما لاستطاعتها بالنعمة ان تنجو من الهلاك

أَلفصلُ الثاني

في ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هل هو ماهية النفس او قواها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان محل الخطيئة الاصلية الأوّلي هو قوى النفس لا ماهيتها لان من شأن النفس ان تكون محلاً للخطيئة باعتبار ما يمكن تحركه من الارادة · والنفس لا تُحرك من الارادة بماهيتها بل بقواها فقط فالخطيئة الاصلية اذن لا توجد في النفس باعتبار ماهيتها بل باعتبار قواها فقط

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية مقابلة للبرارة الاصلية · والبرارة الاصلية كان محلها احدى قوى النفس التي هي محل الفضيلة · فاذاً كذلك محل الخطيئة الاصلية الأوّلي هو قوة النفس لا ماهيتها

٣ وايضاً كما ان الخطيئة الاصلية تسري من الجسد الى النفس كذلك تسري من ماهية النفس الى قواها · ومحل الخطيئة الاصلية هو النفس لا الجسد فهو ايضاً قوى النفس لا ماهيتها

٤ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يقال انها شهوة كما مرّ في البحث الآنف ف ٣ · ومحل الشهوة قوى النفس · فكذا محل الخطيئة الاصلية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية يقال لها خطيئة طبيعية ايضاً كما مرّ في مب ٨١ ف ١ · والنفس هي صورة الجسد وطبيعته بماهيتها لا بقواها كما مرّ في ق ١ مب ٧٦ ف ٦ · فهي اذن محل الخطيئة الاصلية اصالةً باعتبار ماهيتها

والجواب ان يقال انما يكون من النفس محلاً اصيلاً لخطيئةٍ ما تختص به العلة المحركة لتلك الخطيئة كما انه اذا كانت العلة المحركة الى الخطأ هي اللذة الحسية التي تختص بالقوة الشهوانية على انها موضوعها الخاص يلزم ان القوة الشهوانية هي المحل الخاص لتلك الخطيئة · ولا يخفى ان الاصل هو علة الخطيئة الاصلية

فاذًا ما كان من النفس يُتوصَّل اليهِ اولاً باصل الانسان فهو محل الخطيئة الاصلية الأُولي وانما يُتوصَّل اولاً بالاصل الى النفس باعتبار كونها منتهى التوليد من حيث هي صورة الجسد وانما هي كذلك بماهيتها كما مرَّ في ق ١ مب ٧٦ ف ٦ · فالنفس اذن هي بماهيتها محل الخطيئة الاصلية الاولي

اذًا اجيب على الاول بانه كما ان حركة ارادة انسانٍ ما تصل الى قوى النفس لا الى ماهيتها كذلك حركة ارادة المولِّد الاول تصل اولاً بطريق التوليد الى ماهية النفس كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان البرارة الاصلية ايضاً كانت تختص اولاً بماهية النفس لانها كانت موهبةً مفاضةً من الله على الطبيعة الانسانية التي ترجع اليها ماهية النفس قبل قواها لان قوى النفس ترجع في ما يظهر الى الشخص من حيث هي مبادىء للافعال الشخصية فهي اذن بالخصوص محل الخطايا الفعلية التي هي خطايا شخصية

وعلى الثالث بان نسبة الجسد الى النفس كنسبة المادة الى الصورة التي وان كانت متأخرةً في رتبة الكون فهي متقدمة في رتبة الكمال والطبيعة ونسبة ماهية النفس الى قواها كنسبة المحل الى اعراضه الخاصة المتأخرة عنه في رتبة الكون وفي رتبة الكمال ايضاً فليس حكمهما واحداً

وعلى الرابع بان الشهوة لها في الخطيئة الاصلية نسبة المادة واللازم كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣

أَلفصلُ الثالثُ

في ان الخطيئة الاصلية هل تفسد الارادة قبل سائر القوى

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية لاتفسد الارادة قبل سائر القوى فان كل خطيئة تختص اصالةً بالقوة التي تحدث بفعلها ·

والخطيئة الاصلية تحدث بفعل القوة المولدة · فيظهر اذن انهـا اخص بالقوة المولدة منها بسائر قوى النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تنتقل بالزرع الجسدي · وما سوى الارادة من قوى النفس اقرب الى الجسد من الارادة كما يظهر في جميع القوى الحسية التي لها آلة جسمانية · فهي اذن اولى بوجود الخطيئة الاصلية فيها من الارادة

٣ وايضاً ان العقل متقدم على الارادة لان الارادة لاتتعلق الا بالخير المعقول · فاذا كانت الخطيئة الاصلية تفسد جميع قوى النفس فيظهر ان اول ما تفسده العقل لتقدمه على سائر القوى

لكن يعارض ذلك ان البرارة الاصلية تتعلق اولاً بالارادة لانها استقامة الارادة كما قال انسلمس في كتاب الحبل البتولي ب ٣ · فاذاً كذلك الخطيئة الاصلية المقابلة لها تتعلق اولاً بالارادة

والجواب ان يقال ان فساد الخطيئة الاصلية يُعتبر فيه امران اولاً وجوده في المحل وبهذا الاعتبار يتعلق اولاً بماهية النفس كما مرَّ في الفصل السابق وثانياً ميل المحل الى الفعل وبهذا الاعتبار يتعلق بقوى النفس فاذاً انما يتعلق اولاً بتلك القوة التي هي اول ما تميل الى فعل الخطيئة وهذه هي الارادة كما يظهر مما مرَّ في مب ٧٤ف ١ و٢ · فالخطيئة الاصلية اذن تتعلق اولاً بالارادة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية لاتحدث في الانسان بالقوة المولدة التي في الولد بل بفعل القوة المولدة التي في الوالد فلا يجب من ثم ان تكون القوة المولدة التي في الولد هي المحل الاول للخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان للخطيئة الاصلية صدورين احدهما من الجسد الى النفس والثاني من ماهية النفس الى قواها فالصدور الأول باعتبار رتبة الكون والثاني باعتبار رتبة الكمال ومن ثم وان كانت القوى الاخرى اي الحسية اقرب الى

الجسد فالارادة لكونها اقرب الى ماهية النفس من حيث هي القوة العليا يصل اليها اولاً فساد الخطيئة الاصلية

وعلى الثالث بان العقل متقدمٌ على الارادة من وجهٍ من حيث يعرض عليها موضوعها والارادة متقدمة على العقل من وجهٍ آخر باعتبار ترتيب الحركة الى الفعل وبهذه الحركة تحصل الخطيئة

ألفصلُ الرابعُ

في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى المتقدمة ليست اعظم فساداً من سواها فان فساد الخطيئة الاصلية يظهر انه أخص بذلك الجزء النفساني الذي يمكن ان يكون قبل سواه محلاً للخطيئة · وهذا هو الجزء الناطق وخصوصاً الارادة فهي اذن اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس شيءٌ من القوى النفسانية يفسد بالذنب الا من حيث يقدر ان يطيع العقل والقوة المولدة لا تقدر ان تطيع كما في الخلقيات ك١ ب١٣ · فهي اذن ليست اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان النظر اكثر المشاعر روحانيةً واقربها الى العقل من حيث يجلو كثيراً من فصول الاشياء كما في الالهيات ك١ ب١ · وفساد الذنب يحصل اولاً في العقل · فالنظر اذاً اعظم فساداً من اللمس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٢٠ ان اكثر ما يظهر فساد الخطيئة الاصلية في حركة الاعضاء التناسلية التي لا تخضع للعقل وهذه الاعضاء تخدم القوة المولدة في اختلاط الجنسين الذي تحصل فيهِ لذة اللمس التي هي اعظم محركٍ للشهوة · فاذاً فساد الخطيئة الاصلية يرجع بالوجه الأخص الى هذه الثلاثة وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللمس

والجواب ان يقال انه يقال في العرف فسادٌ تلك الآفة التي من شانها ان تسري الى الغير ولذلك كان يقال للامراض المعدية كالجذام والقرع ونحوها فسادات . وفساد الخطيئة الاصلية ينتقل بفعل التوليد كما مرَّ في مب ٨١ ف ١ فاذًا القوى التي تساعد على هذا الفعل هي اخص ما يوصف بالفساد وهذا الفعل يخدم القوة المولدة من حيث يُقصَد بهِ التوليد وله في نفسهِ لذة اللمس التي هي الموضوع الاخص للشهوانية . ومن ثم لما كان يقال ان الفساد قد عرا جميع قوى النفس بالخطيئة الاصلية كان يقال انه عرا منها بوجه الخصوص القوى الثلاث المتقدمة

اذًا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية من جهة بعثها على الخطايا الفعلية ترجع بوجهٍ مخصوص الى الارادة كما مرَّ في الفصل الآنف واما من جهة انتقالها الى النسل فترجع رجوعًا قريبًا الى القوى المتقدمة ورجوعًا بعيدًا الى الارادة

وعلى الثاني بان فساد الذنب الفعلي لا يرجع الى القوى التي تحرك من ارادة الخاطىء واما فساد الذنب الاصلي فليس يصدر عن ارادة من يعروه بل باصل الطبيعة الذي تخدمه القوة المولدة فهي اذن محل فساد الخطيئة الاصلية

وعلى الثالث بان النظر لا يرجع الى فعل التوليد الا باعتبار تهيئة بعيدة اي من حيث تبدو بهِ الصورة المشتهاة واما اللذة فتتم باللمس ولهذا كانت نسبة الفساد الى اللمس اكثر منها الى النظر

أَلمبحثُ الرابعُ والثمانونَ

في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علةٌ لبعضٍ — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علةٌ لبعضٍ والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا — ٢ في ان الكبريا هل هي اول كل خطيئة — ٣ في انه هل يجب ان يجعل بعض الخطايا الخاصة ما عدا الكبرياء والحرص من امهات الرذائل — ٤ في ان امهات الرذائل كم هي وما هي

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الحرص ليس اصلاً لجميع الخطايا لان الحرص الذي هو الافراط في طلب الغنى مقابلٌ لفضيلة السخاء . والسخاء ليس اصلاً لجميع الفضائل . فاذاً ليس الحرص اصلاً لجميع الخطايا

٢ وايضاً ان اشتهاء ما يؤدي الى الغاية ينشأ عن اشتهاء الغاية . والغنى الذي الحرص هو اشتهاؤه لا يُشتهَى الا لكونه مفيداً للوصول الى غايةٍ كما في الخلقيات ك ١ ب ٥ . فاذاً ليس الحرص اصلاً لكل خطيئة لكنه ناشئ عن اصلٍ آخر سابقٍ

٣ وايضاً كثيراً ما يكون البخل الذي هو الحرص ناشئاً عن خطايا اخرى كما لو اشتهى انسانٌ المال طلباً للجاه او قضاءً لشهوة البطن . فهو اذن ليس اصلاً لجميع الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦ : ١٠ « الحرص اصلُ كل شر»

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الحرص يقال على ثلاثة معانٍ احدها ان يكون المراد به طلباً غير منتظم للغنى وهو بهذا المعنى خطيئة خاصة

والثاني ان يكون المراد بهِ طلباً غير منتظم لكل خيرٍ زمني وهو بهذا المعنى جنسٌ لكل خطيئة لان في كل خطيئة اقبالاً غير منتظم على الخير الفاني كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٠٢ والثالث ان يكون المراد به ميلاً في الطبيعة الفاسدة الى طلب الخيرات الفاسدة على وجهٍ غير منتظم ويقولون ان الحرص بهذا المعنى هو اصل جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يستمد الغذاء من التراب فان كل خطيئة تصدر على هذا النحو عن حب الاشياء الزمنية — على ان ذلك وان كان حقاً لكنه لا يظهر موافقاً لقصد الرسول في قوله ان الحرص هو اصل جميع الخطايا فواضحٌ ان الغرض من كلامه هناك الرد على اولئك الذين « يرومون الغنى فيسقطون في تجارب الشيطان وفخه لان الحرص اصل كل شر » ومن ذلك يظهر ان كلامه على الحرص بمعنى كونه طلباً غير منتظم للغنى وعلى هذا يجب القول بان الحرص من حيث هو خطيئة خاصة يقال انه اصل جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يمد الشجرة كلها بالغذاء فانا نجد ان الانسان يستفيد بالغنى قوةً على اقتراف كل خطيئة وعلى قضاء شهوة كل خطيئة لان الانسان يقدر ان يستعين بالمال على ادراك جميع الخيرات الزمنية كقوله في جا ١٠ : ١٩ « كل شيء يحصَّل بالمال » وبذلك يتضح ان الحرص هو اصل جميع الخطايا

اذًا اجيب على الاول بانه ليس للفضيلة والخطيئة منشأ واحدٌ فان الخطيئة تنشأ عن اشتهاء الخير الفاني ولهذا يُجعَل اشتهاء ذلك الخير الذي يعين على ادراك جميع الخيرات الزمنية اصلاً للخطايا والفضيلة تنشأ عن اشتهاء الخير الباقي ولهذا تجعل المحبة التي هي حب الله اصلاً للفضائل كقوله في افسس ٣ : ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها »

وعلى الثاني بان اشتهاء المال يُجعَل اصلاً للخطايا ليس لان الغنى يُلتمَس لذاته على انه الغاية القصوى بل لانه يُبالَغ في التماسه من حيث هو مفيدٌ لكل غاية زمنية

ولما كان الخير الكلي يشتهى اكثر من بعض الخيرات الجزئية كان الغنى اعظم تحريكا للشهوة من بعض الخيرات الجزئية التي يمكن تحصيلها مع كثير غيرها بالمال

وعلى الثالث بانه كما لا يُسأل في الاشياء الطبيعية عما يحدث دائمًا بل عما يحدث في الغالب لجواز ان تتخلف طبيعة الفاسدات عن ان تفعل دائمًا على نهج واحد كذلك انما يعتبر في الامور الادبية ما يحصل في الغالب لاما يحصل دائمًا لان الارادة لا تفعل بالضرورة · فاذًا ليس يُجعَل الحرص اصلاً لكل شرٍ بحيث لا يكون شرٌ آخر احيانًا اصلاً له بل لان الغالب ان سائر الشرور تصدر عنه لما تقدم

أَلفصلُ الثاني

في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكبرياء ليست اول كل خطيئة فان اصل الشجرة مبدأٌ لها فيظهر من ثمه ان اصل الخطيئة واولها واحدٌ بعينه · وقد مرَّ في الفصل الآنف ان حب المال هو اصل كل خطيئة · فهو اذن اول كل خطيئة لا الكبرياء

٢ وايضاً في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الله » والارتداد عن الله خطيئةٌ · فاذًا بعض الخطايا هو اول الكبرياء فهي اذن ليست اول كل خطيئة

٣ وايضاً انما يكون اول كل خطيئة في ما يظهر ما يفعل جميع الخطايا وهذا هو حب الذات الغير المنتظم الذي يفعل مدينة بابل كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ · فاذًا اول كل خطيئة هو حب الذات لا الكبرياء

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠ : ١٥ « الكبرياء اول كل خطيئة »

والجواب ان يقال ان بعضاً جعلوا للكبرياء ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها اشتهاء غير منتظم للعظمة الذاتية وهي بهذا المعنى خطيئة خاصة . والثاني ان يكون المراد بها احتقاراً فعلياً لله باعتبار مفعولها الذي هو عدم الخضوع لامره وبهذا المعنى يجعلونها خطيئة عامةً . والثالث ان يكون المراد بها ميلاً الى هذا الاحتقار ناشئاً عن فساد الطبيعة وبهذا المعنى يجعلونها اول كل خطيئة وتفترق عن الحرص في ان وجه الخطأ في الحرص هو الاقبال على الخير الفاني الذي منه تستمد الخطيئة على نحوٍ ما غذاءها وقوّتها ولهذا يقال للحرص اصلٌ ووجه الخطأ في الكبرياء هو الاعراض عن الله الذي يأبى الانسان ان يعنو لامرهِ ولهذا يقال لها اول لان حقيقة الشر تبتدئ من جهة الاعراض على ان هذا وان كان حقاً لكنه ليس موافقاً لقصد الحكيم في قوله « الكبرياء اول كل خطيئة » فكلامه هناك صريحٌ بكونه على الكبرياء باعتبار كونها اشتهاء غير منتظم للعظمة الذاتية كما يتضح من قوله بعده « نقض الرب عروش السلاطين المتكبرين » وهذا موضوع كلامهِ في كل ذلك الفصل تقريباً . ولهذا ينبغي القول بان الكبرياء حتى باعتبار كونها خطيئة خاصة هي اول كل خطيئة فلابد من اعتبار ان الافعال الارادية التي من جملتها الخطايا يوجد رتبتان وهما رتبة القصد ورتبة الدرك فالغاية لها في الرتبة الاولى اعتبار المبدإ كما اسلفنا ذلك في مواطن كثيرة وغاية تحصيل جميع الخيرات الزمنية هي ان يحصل بها الانسان نوعٌ من الكمال والعظمة ومن هذه الجهة تُجعَل الكبرياء التي هي طلب العظمة اول كل خطيئة . واما من جهة الدرك فالأول ما به يتيسر قضاء جميع شهوات الخطيئة ويتضمن حقيقة الاصل وهو الغنى ولهذا يُجعَل الغنى من هذه الجهة اصلاً لجميع الشرور كما مرَّ في الفصل الآنف

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الارتداد عن الله انما يُجعَل اول الكبرياء من جهة الإعراض لان اباء الانسان الخضوع لله يستلزم ارادته على وجهٍ غير منتظم العظمة الذاتية في الاشياء الزمنية وعلى هذا فليس المراد هناك بالارتداد عن الله خطيئة خاصة بل المراد به بالاحرى صفة عامة لكل خطيئة وهي الاعراض عن الخير الباقي — او يقال انما يُجعَل الارتداد عن الله اول الكبرياء لانه اول انواعها اذ ان رفض الخضوع للرئيس مطلقاً وخصوصاً لله يرجع الى الكبرياء ومنه يحدث ان الانسان يرتفع فوق نفسه على خلاف ما ينبغي في سائر انواع الكبرياء

وعلى الثالث بان الانسان يحب نفسه بارادته عظمة نفسه لان حب الانسان نفسه هو عين ارادة الخير لنفسه وعليه فاذا جُعِل اول كل خطيئة الكبرياء او حب الذات فمآلهما واحدٌ

أَلفصلُ الثالثُ

هل يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة يجب ان تجعل رأسية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة تجعل رأسية لان نسبة الرأس الى الحيوانات كنسبة الاصل الى الاغراس كما في كتاب النفس ٢ م ٣٨ لان الاصول بمنزلة الفم فاذا كان الحرص يجعَل اصل جميع الشرور يظهر انه يجب ان يجعَل وحده رأسياً دون غيره من الخطايا

٢ وايضاً ان للراس نسبةً الى الاعضاء الأُخر من حيث ان الرأس هو منشأ الحس والحركة على نحوٍ ما · والخطيئة تقال باعتبار عدم النسبة والترتيب فليس لها اذن اعتبار الرأس · فليس يجب من ثمه ان تجعل بعض الخطايا رأسية

٣ وايضاً يقال جرائم رأسية لتلك الجرائم التي يعاقب عليها بقطع الرأس ·

وفي كل جنسٍ من الخطايا خطايا يُعاقَب عليها بهذا العقاب · فاذاً ليست الرذائل الرأسية رذائل معيَّنة بالنوع

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ذكر في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ بعض الرذائل الخاصة وسماها رأسية

والجواب ان يقال ان الرأسي نسبةٌ الى الرأس · والرأس في الحقيقة عضوٌ من اعضاء الحيوان هو مبدأٌ ومدبرٌ للحيوان كله ومن ثم اطلق مجازاً على كل مبدا والناس الذين يدبرون غيرهم ويسوسونهم يقال انهم رؤوسٌ لغيرهم · اذا تقرر ذلك فيقال رذيلةٌ رأسية بمعنى الرأس الحقيقي وبهذا المعنى يقال خطيئة رأسية للخطيئة التي يُعاقَب عليها بقطع الرأس وليس كلامنا الآن على الخطايا الرأسية بهذا المعنى بل بمعنى الرأس المجازي الذي يطلق على مبدأ الغير او مدبره وبهذا المعنى يقال رذيلة رأسية لتلك الرذيلة التي يتفرع عنها رذائل اخرى وخصوصاً باعتبار اصل العلة الغائية التي هي الاصل الصوري كما اسلفنا في مب ٧٢ ف ٦ ولهذا فالرذيلة الرأسية ليست مبدأً لسواها فقط بل مدبرة لها ايضاً وقائدة لها على نحوٍ ما فان الصناعة او الملكة التي ترجع اليها الغاية تدبر وتأمر دائماً مايؤدي الى الغاية ومن ثم قد شبه غريغوريوس في الموضع المتقدم هذه الرذائل الرأسية بقادة العساكر

اذاً اجيب على الاول بان الرأسي يقال نسبةً الى الرأس باعتبار صدوره عن الرأس او مشاركتهِ له بنحوٍ من الانحاء بمعنى ان يكون له شيءٌ من صفات الرأس لابمعنى ان يكون رأساً بالاطلاق ولذلك فالرذائل الرأسية لاتطلق على تلك الرذائل التي تتضمن حقيقة الاصل الاول فقط كالبخل الذي يسمَّى اصلاً والكبرياء التي تسمَّى اولاً بل تطلق ايضاً على تلك الرذائل التي تتضمن حقيقة الاصل القريب بالنسبة الى خطايا كثيرة

وعلى الثاني بان الخطيئة تخلو عن الترتيب من جهة الاعراض اذ انما تتضمن حقيقة الشر من هذه الجهة والشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤ · واما من جهة الاقبال فتنظر الى شيء من الخير ولذلك يجوز ان يكون فيها ترتيب من هذه الجهة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الخطيئة الرأسية التي يقال لها كذلك من معنى العقاب وليس كلامنا هنا عليها بهذا المعنى

ألفصلُ الرابعُ

في ان جعل الرذائل الرأسية سبعاً هل هو صوابٌ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه ليس ينبغي جعل الرذائل الرأسية سبعاً وهي المجد الباطل والحسد والغضب والألم والبخل والشره والفجور· لان الخطايا مقابلة للفضائل· وامهات الفضائل اربع كما مرَّ في مب٦١ ف٢ · فاذاً كذلك امهات الرذائل وهي الرذائل الرأسية ليست الا اربعاً

٢ وايضاً ان انفعالات النفس عللٌ للخطيئة كما مرَّ في مب٧٧ · وانفعالات النفس الاولية اربعة وقد أُغفل ذكر اثنين منها في جملة الخطايا المتقدمة وهما الرجاء والخوف وجُعِل في عدادها رذائل ترجع اليها اللذة والألم فان اللذة ترجع الى الشره والفجور والألم يرجع الى الكسل والحسد · فاذاً ليس من الصواب جعل امهات الخطايا سبعاً

٣ وايضاً ليس الغضب انفعالاً اولياً فلم يكن واجباً جعله في جملة الرذائل الاولية

٤ وايضاً كما ان الحرص او البخل هو اصل الخطيئة كذلك الكبرياء هي اول الخطيئة كما مرَّ في ف٢ · وقد جُعِل البخل في جملة الرذائل السبع الرأسية فكان يجب اذن جعل الكبرياء ايضاً في جملتها

٥ وايضاً قد تُقترف بعض الخطايا التي لا يمكن ان تكون احدى الرذائل المتقدمة سبباً لها كما لو اخطأ انسانٌ عن جهلٍ اوكما لو اقترف خطيئةً عن قصد صالحٍ كمن يسرق ليتصدق · فاذاً ليس ما ذُكر من عدد الرذائل الرأسية وافياً لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس الذي جعلها في هذا العدد في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥

والجواب ان يقال يراد بالرذائل الرأسية تلك الرذائل التي يتفرع عنها رذائل اخرى وخصوصاً باعتبار حقيقة العلة الغائية وهذا الاصل يمكن اعتباره على نحوين احدهما من جهة حال الخاطىء الذي يحمله استعداده على ان يبالغ في التوجه الى غاية واحدة يتخطى منها في الغالب الى خطايا اخرى وهذا النوع من الاصل لا يمكن تعلق الصناعة به لان احوال الناس الجزئية غير متناهية · والثاني باعتبار ما بين الغايات من النسبة الطبيعية وبهذا الاعتبار يتفرع في الغالب رذيلةٌ عن أخرى ولذلك كان هذا النوع من الاصل يمكن تعلق الصناعة به — فعلى هذا اذن يقال رذائل رأسية لتلك الرذائل التي تتضمن غايتها اسباباً اولية لتحريك الشهوة وبحسب تمايز هذه الاسباب تتمايز الرذائل الرأسية · والشهوة يحركها شيءٌ على نحوين اولاً قصداً وبالذات وعلى هذا النحو يحرك الخير الشهوة لتطلبه ويحركها الشر بجامع السبب لتهرب عنه وثانياً تبعاً وبالغير كمن يطلب شراً لخيرٍ يقارنه او يهرب من خيرٍ لشرٍّ يصاحبه — وخير الانسان على ثلاثة اضرب الاول خير النفس وهو ما يُشتهَى بمجرد تصوره وذلك هو رفعة القدر الحاصلة بطيب الاحدوثة او الجاه وهذا الخير يطلبه على وجهٍ غير منتظم المجد الباطل · والثاني خير الجسد وهو يرجع اما الى حفظ الشخص كالطعام والشراب وهذا يطلبه على وجهٍ غير منتظم الشره او الى حفظ النوع كالوقاع وهذا يطلبه الفجور · والثالث خيرٌ خارجيٌّ وهو الغنى وهذا يطلبه البخل · وهذه الرذائل

الاربع بعينها تهرب على وجهٍ غير منتظمٍ عن الشرور المضادة لتلك الخيرات – او يقال ان الخير يحرك الشهوة خصوصاً لتضمنه شيئاً من احوال السعادة التي يشتهيها الجميع طبعاً فان فيهِ اولاً شيئاً من الكمال اذ السعادة هي الخير الكامل والى ذلك ترجع رفعة القدر او نباهة الشأن التي تطلبها الكبرياء او المجد الباطل وثانياً الكفاية التي يطلبها البخل في الغنى المتكفل بها وثالثاً اللذة التي لا يمكن حصول السعادة بدونها كما في الخلقيات ك ١ ب ٨ وك ١٠ ب ٧ وهذه يطلبها الشره والفجور — واما هرب الانسان عن خيرٍ اشرٍ يصاحبه فيحدث على نحوين فهو يكون اما بالنسبة الى خيرهِ وهذا هو الكسل الذي يتألم من الخير الروحي لما يصاحبه من تعب البدن واما بالنسبة الى خير غيرهِ وهذا اذا حصل دون ثورة في النفس فهو الحسد الذي يتألم من خير الغير من حيث يحول دون رفعة قدره واذا حصل مع ثورةٍ في النفس للانتقام فهو الغضب · والى هذه الرذائل عينها يرجع طلب ما يقابل ذلك من الشر

اذاً اجيب على الاول بان ليس حكم الاصل واحداً في الفضائل والرذائل فان الفضائل تنشأ عن نسبة الشهوة الى العقل او الى الخير الغير المتغير الذي هو الله والرذائل تنشأ عن اشتهاء الخير الفاني فليس يجب من ثم ان تكون امهات الرذائل مقابلةً لامهات الفضائل

وعلى الثاني بان الخوف والرجاء من انفعالات الغضبية وجميع انفعالات الغضبية متفرعة عن انفعالات الشهوانية ومنتهى جميعها على نحوٍ ما هو اللذة والألم ولهذا جُعل اللذة والالم على الوجه الاخص في جملة الخطايا الرأسية من حيث هما اخص الانفعالات كما مرّ في مب ٢٥ ف ٤

وعلى الثالث بان الغضب وان لم يكن انفعالاً اوليّاً الا انه لكونه حركةً شوقيةً مخصوصةً من حيث يُقاوَم به خير الغير على انه امرٌ محمودٌ اي انتقامٌ عادلٌ جُعِل

رذيلةً رأسية برأسها

وعلى الرابع بان الكبرياء تُجعَل اول كل خطيئة باعتبار الغاية كما مرَّ في ف ٢ وبهذا الاعتبار عينهِ تُعتبَر اولية الرذائل الرأسية ولهذا لم تذكر بينها الكبرياء لكونها رذيلةً كلية ولكنها تُجعَل بمنزلة سلطانة لجميع الرذائل كما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم · واما البخل فيُجعَل اصلاً باعتبارٍ آخر كما مرَّ في ف١ و٢

وعلى الخامس بان هذه الرذائل يقال لها رأسية لتفرع غيرها عنها في الغالب فلا يمتنع ان تحدث بعض الخطايا احياناً عن عللٍ اخرى — ومع ذلك يجوز ان يقال ان جميع الخطايا الصادرة عن الجهل تردُّ الى الكسل وهذا يرجع اليه الاهمال الذي يأبى صاحبه التماس الخيرات الروحية بسبب التعب فان الجهل الذي يمكن ان يكون علةً للخطيئة يحدث عن الاهمال كما مرَّ في مب٧٦ ف٢ · واما اقتراف خطيئة عن قصدٍ صالح فيظهر انه يرجع الى الجهل اي من حيث ان مقترفها يجهل انه لا يجب التوسل الى الخير بفعل الشر



أَلمبحثُ الخامسُ والثمانون

في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وثانياً في دنس النفس وثالثاً في استحقاق العقاب · اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان خير الطبيعة هل ينقص بالخطيئة — ٢ هل يمكن زواله رأساً — ٣ في الجراح الاربعة التي ذكر بيدا انها اصابت الطبيعة الانسانية بسبب الخطيئة — ٤ في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هو معلول الخطيئة — ٥ في ان الموت وسائر النقائص الجسمانية هل هي معلولات الخطيئة — ٦ هل هي طبيعية للانسان بنحوٍ من الانحاء

ألفصلُ الأَولُ

في ان الخطيئة هل تُحدث نقصاً في خير الطبيعة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخطيئة لا تحدث نقصاً في خير الطبيعة فان خطيئة الانسان ليست اعظم من خطيئة الشيطان · والخيرات الطبيعية تبقى سالمةً في الشياطين بعد الخطيئة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ · فالخطيئة اذن لا تحدث ايضاً نقصاً في خير الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً ليس يتغير المتقدم بتغير المتأخر فان الجوهر يبقى بعينهِ عند تغير الاعراض · والطبيعة متقدمة في الوجود على الفعل الارادي · فاذًا متى فسد الترتيب في الفعل الارادي بالخطيئة لا تتغير بذلك الطبيعة بحيث ينقص خيرها

٣ وايضاً ان الخطيئة فعلٌ والنقص انفعالٌ · وليس ينفعل فاعلٌ من حيث يفعل بل يمكن ان يفعل في شيءٍ وينفعل من آخر · فاذًا من يخطأ ليس يُحدِث بالخطيئة نقصاً في خير طبيعته

٤ وايضاً ليس يفعل عرضٌ في محلهِ لان ما ينفعل موجودٌ بالقوة وما كان محلاً للعرض فهو باعتبار ذلك العرض موجودٌ بالفعل · والخطيئة توجد في خير الطبيعة وجود العرض في المحل · فهي اذن لا تُحدِث نقصاً في خير الطبيعة لان احداث النقص فعلٌ

لكن يعارض ذلك قوله في لو١٠: ٣٠ « كان رجلٌ منحدرًا من اورشليم الى اريحا » اى الى نقص الخطيئة فتعرى من النعم المجانية وجُرِح في طبيعياته كما قال بيدا في تفسير ذلك · فالخطيئة اذن تحدث نقصاً في خير الطبيعة

والجواب ان يقال ان خير الطبيعة يجوز ان يُحمَل على ثلاثة اقسام اولاً مبادئ الطبيعة التي تتقوم عنها الطبيعة والخواص الصادرة عنها كقوى النفس ونحوها وثانياً لما كان الانسان له من طبعه ميلٌ الى الفضيلة كما مرَّ في مب ٥١ ف ١

ومب ٦٣ ف ١ كان الميل الى الفضيلة خيراً للطبيعة وثالثاً يجوز ان يُجعل خيراً للطبيعة موهبة البرارة الاصلية التي أُوتيتها الطبيعة الانسانية كلها في الانسان الاول — فخير الطبيعة الاول لا يزول ولا ينقص بالخطيئة وخيرها الثالث زال بكليته بخطيئة الأب الاول واما خيرها المتوسط وهو الميل الطبيعي الى الفضيلة فانه ينقص بالخطيئة لان الافعال الانسانية يحدث بها ميل الى مثلها كما مرّ في مب ٥٠ ف ١ وميل شيء الى احد الضدين لا بد ان يضعف به ميله الى الآخر والخطيئة ضد الفضيلة فمتى خطىء الانسان نقص بذلك خير الطبيعة الذي هو الميل الى الفضيلة

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على خير الطبيعة الاول الذي هو الوجود والحيوة والتعقل كما هو ظاهر من ينظر في قوله

وعلى الثاني بان الطبيعة وان تقدمت على الفعل الارادي الا ان لها ميلاً الى بعض الافعال الارادية فلا تتغير في نفسها بتغير الفعل الارادي بل انما يتغير ميلها من جهة توجهه الى المُنتَهى

وعلى الثالث بان الفعل الارادي يصدر عن قوى مختلفة بعضها فعلي وبعضها انفعاليّ وهذا هو السبب في ان الافعال الارادية يُحدَث بها او يُزال شيء من الانسان الفاعل لها كما مرّ في مب ٥١ ف ٢ عند الكلام على حدوث الملكات

وعلى الرابع بان العرض ليس يفعل في محله بالتأثير لكنه يفعل فيه بالمعنى الصوري على حد قولنا ان البياض يفعل الابيض وبهذا المعنى لا مانع من ان تحدث الخطيئة نقصاً في خير الطبيعة لكن باعتبار كون نقصان خير الطبيعة يرجع الى فساد الترتيب في الفعل · واما باعتبار فساد الترتيب في الفاعل فيجب ان يقال ان سبب هذا الفساد وجود شيء فعلي وشيء انفعالي في افعال النفس كما ان المحسوس يحرك الشوق الحسي والشوق الحسي يُميل العقل والارادة كما مرّ

في مب ٧٧ ف ١ و ٢ وهذا يحدث منه فساد الترتيب لا بمعنى ان العرض يفعل في محله بل بمعنى ان الموضوع يفعل في القوة وبعض القوى يفعل في بعضها ويفسد ترتيبها

الفصل الثاني

في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان خير الطبيعة الانسانية يمكن ان يزول كله بالخطيئة لكونه متناهياً اذ الطبيعة الانسانية ايضاً متناهية · وكل متناهٍ فانه يتلاشى بكليته اذا أُخذ منه دائماً وخير الطبيعة يمكن ان ينقص بالخطيئة دائماً · فيظهر اذن انه يمكن ان يتلاشى حيناً ما بكليته

٢ وايضاً ان حكم الكل والاجزاء واحدٌ في الاشياء المتحدة بالطبع كما يظهر في الهواء والماء واللحم وجميع الاجسام المتشابهة الاجزاء · وخير الطبيعة متشابه الاجزاء كل التشابه · فاذاً لما كان ممكناً زوال جزء منه بالخطيئة جاز في ما يظهر ان يزول كله بها

٣ وايضاً ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الاستعداد للفضيلة وهذا الاستعداد يزول كله في البعض بالخطيئة كما يظهر في الهالكين الذين يستحيل عليهم الرجوع الى الفضيلة كاستحالة رجوع الإبصار الى الأعمى فالخطيئة اذن يمكن ان تزيل خير الطبيعة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ٤ ان الشر لا يوجد الا في الخير · وشر الذنب يمتنع وجوده في خير الفضيلة او النعمة لكونه مضاداً له · فيجب اذن ان يكون في خير الطبيعة · فهو اذن ليس يزيله بالكلية

والجواب ان يقال ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الميل الطبيعي الى الفضيلة كما مرَّ في الفصل السابق وهذا الميل انما يلائم الانسان من طريق

كونه ناطقاً فهو من هذه الجهة له ان يفعل على مقتضى العقل بما هو فعل الفضيلة والخطيئة لا يمكن ان يزول بها بالكلية نطق الانسان والاَّ لم يكن قابلاً لان يفعل الخطيئة . فيستحيل من ثم زوال خير الطبيعة المتقدم بالكلية — الا انه لما كان هذا الخير يعروه بالخطيئة نقصان دائم مثَّل بعضهم لبيان ذلك بشيء متناهٍ يعروه النقصان بغير نهاية وهو مع ذلك لا يتلاشى بالكلية فقد قال الفيسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٣٧ لو أُخذ دائماً من حجمٍ متناهٍ شيء باعتبار كمية واحدةٍ لتلاشى اخيراً بكليته كما لو أُخذتْ دائماً من اية كمية متناهية مقدار شبرٍ اما لو صار الاخذ دائماً باعتبار نسبةٍ واحدةٍ لا باعتبار كمية واحدة فيمكن الاخذ الى غير نهايةٍ كما انه لو قُسِمت كمية الى جزئين وأُخذ نصف النصف لامكن التسلسل على هذا النحو الى غير نهاية لكن بحيث ان ما يؤخذ آخراً يكون دائماً اقل مما أُخذ اولاً — الا ان هذا لا محل له هنا لان الخطيئة التالية ليست اقل نقصاً لخير الطبيعة من الخطيئة السابقة بل ربما كانت انقص له اذا كانت اعظم — فالحق اذن ان يقال ان الميل المتقدم يعتبر كوسطٍ بين اثنين فهو يوجد في الطبيعة الناطقة على انها أصلٌ له ويقصد الى خير الفضيلة على انه المنتهى والغاية فنقصانه اذن انما يتصوَّر على نحوين من جهة الاصل ومن جهة المُنتهى فعلى النحو الاول لا ينقص بالخطيئة لان الخطيئة لا تحدث نقصاً في الطبيعة كما مرَّ في الفصل السابق لكنه ينقص على النحو الثاني اي من حيث يُجعَل مانعٌ من البلوغ الى المنتهى ولو كان ينقص على النحو الاول لوجب ان يتلاشى حيناً ما بالكلية بتلاشي الطبيعة الناطقة بكليتها الا انه لما كان ينقص من جهة المانع الذي يحول دون بلوغه الى المنتهى كان من الواضح انه يمكن نقصانه الى غير نهاية لجواز ان يُجعَل ثمه موانع الى غير نهاية من حيث ان الانسان يستطيع ان يضيف خطيئة الى خطيئة الى غير نهاية لكنه لا يمكن تلاشيه بالكلية

اذ يبقى دائمًا اصل هذا الميل كما يظهر في الجسم الشفاف فان فيه ميلاً الى قبول النور من طريق كونه شفافًا الا ان هذا الميل او الاستعداد ينقص من جهة ما يطرأ عليه من الغمام مع بقائه دائمًا في اصل الطبيعة

اذًا اجيب على الاول بأن ذلك الاعتراض ينهض متى حصل النقصان بالاخذ اما هنا فالنقصان يحصل باقامة المانع وهذا لا يزيل اصل الميل ولا يحدث فيه نقصاً كما تقدم

وعلى الثاني بان الميل الطبيعي متشابه كله الا ان فيه نسبةً الى المبدأ والى المُنتهى وبحسب اختلاف هذه النسبة ينقص ولا ينقص من وجهين

وعلى الثالث بان الهالكين ايضاً يبقى فيهم الميل الى الفضيلة والا لم يكن فيهم نخس الضمير واما عدم خروج هذا الميل الى الفعل فلخلوهم من النعمة بمقتضى العدل الالهي كما يبقى في الاعمى الاستعداد للابصار في اصل الطبيعة من حيث هو حيوان له من طبعه قوة البصر الا ان هذا الاستعداد لا يخرج الى الفعل لفقد العلة التي يمكن لها ان تخرجه اليه بتكوين الآلة المقتضاة للابصار

ألفصلُ الثالثُ

في ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجهل وسوء القصد والشهوة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة لا يصح جعلها المرض والجهل وسوء القصد والشهوة اذ ليس واحدٌ بعينهِ معلولاً وعلةً لواحدٍ بعينه · وهذه الاشياء تُجعَل عللاً للخطايا كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٣ و٥ ومب ٧٨ ف ١ · فليس ينبغي جعلها معلولاتٍ للخطيئة

٢ وايضاً ان سوء القصد خطيئة فليس ينبغي ان يُجعَل من معلولات الخطيئة

٣ وايضاً ان الشهوة امرٌ طبيعيٌّ لكونها فعل القوة الشهوانية · وما كان طبيعيا فليس ينبغي جعله جرحاً للطبيعة · فاذاً ليس ينبغي جعل الشهوة جرحاً للطبيعة

٤ وايضاً قد مرَّ في مب ٧٧ ف ٣ ان الخطأ عن مرض وعن انفعال واحدٌ · والشهوة انفعال · فلا ينبغي ان تُجعل قسيمةً للمرض

٥ وايضاً ان اوغسطينوس جعل في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٧ للنفس الخاطئة عقابين الجهل والصعوبة اللذين يتفرع عنهما الخطأ والألم · وهذه الاربعة لا توافق تلك الاربعة المتقدمة · فيظهر اذن ان ذكر جهةٍ منهما غير وافٍ

لكن يعارض ذلك نص بيدا

والجواب ان يقال ان العقل كان مستولياً بالبرارة الاصلية على قوى النفس السافلة تمام الاستيلاء وكان يتلقى كماله من الله لخضوعه له · فهذه البرارة الاصلية قد زالت بخطيئة الأب الاول كما مرَّ في مب ٨١ ف ٢ ولهذا امست جميع قوى النفس فاقدة على نحوٍ ما ما لها من النسبة الطبيعية الى الفضيلة وفقد هذه النسبة يقال له جرح الطبيعة وقوى النفس التي يمكن ان تكون محالَّ للفضائل اربعٌ كما مرَّ في مب ٦١ ف ٢ وهي العقل الذي هو محل الفطنة والارادة التي هي محل العدالة والغضبية التي هي محل الشجاعة والشهوانية التي هي محل العفة فبفقد العقل نسبته الى الحق يحصل جرح الجهل وبفقد الارادة نسبتها الى الخير يحصل جرح سوء القصد وبفقد الغضبية نسبتها الى الشاق يحصل جرح المرض وبفقد الشهوانية نسبتها الى اللذيذ المعتدل بالعقل يحصل جرح الشهوة · فتكون هذه الاربعة اذن هي الجراح التي اصيبت بها الطبيعة الانسانية بامرها من خطيئة الأب الاول الا انه لما كان الميل الى الفضيلة ينقص في كل انسان بالخطيئة الفعلية كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ كانت هذه الجراح الاربعة ايضاً حاصلةً عن خطايا اخرى اي من حيث ان العقل يتولاه بالخطيئة الضعف

وخصوصاً في ما ينبغي عمله والارادة تتصلب بالنسبة الى الخير والصعوبة في حسن العمل تزداد والشهوة تشتد سورتها

اذاً أجيب على الاول بانه لا يمتنع ان يكون ما هو معلول لخطيئةٍ علةً لخطيئةٍ اخرى فان النفس من حيث يفسد ترتيبها بالخطيئة السابقة يسهل ميلها الى الخطأ

وعلى الثاني بان سوء القصد لا يراد به هنا خطيئة بل ميل الارادة الى الشر كقوله في تك ٨ : ٢١ « حواس الانسان مائلة الى الشر منذ حداثته »

وعلى الثالث بان الشهوة طبيعية للانسان من حيث هي خاضعة للعقل كما مرَّ في مب ٨٢ ف ٣ فمتى تخطت حدود العقل كان ذلك مضاداً لطبيعة الانسان

وعلى الرابع بان المرض يمكن اطلاقه بالعموم على كل انفعالٍ من حيث يُضعِف قوة النفس ويمنع العقل غير ان بيدا اراد المرض بحصر معناه من حيث يقابل الشجاعة التي ترجع الى الغضبية

وعلى الخامس بان الصعوبة الواردة في كتاب اوغسطينوس تتضمن هذه الثلثة التي ترجع الى القوى الشوقية وهي سوء القصد والمرض والشهوة فان هذه الثلاثة هي التي تجعل صاحبها لا يميل بسهولةٍ الى الخير واما الخطأ والألم فهما جرحان تابعان اذ انما يتألم متألمٌ من حيث يضعف عما يشتهيه

ألفصلُ الرابعُ

في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلولٌ للخطيئة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان عدم الكيفية والنوع والترتيب ليس معلولاً للخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ « حيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كان خيرٌ عظيم وحيث كانت حقيرة كان خير حقير وحيث ليست موجودة فليس خيرٌ » والخطيئة لا تزيل خير الطبيعة . فهي اذن لا تُعدِم الكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ليس شيء علةً لنفسه · والخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب٤ · فاذاً ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً للخطيئة

٣ وايضاً ان لخطايا المختلفة معلولات مختلفة · والكيفية والنوع والترتيب امور مختلفة فيظهر ان لها اعداماً مختلفة · فهي اذن تعدم بخطايا مختلفة · فاذاً ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة في النفس كالسقم في البدن كقوله في مز٦:٣ « ارحمني يارب فاني سقيم » والسقم يُعدِم الكيفية والنوع والترتيب في البدن · فالخطيئة اذن تُعدِم الكيفية والنوع والترتيب في النفس

والجواب ان يقال ان الكيفية والنوع والترتيب تلحق كل خير مخلوق من حيث هو كذلك وكل موجود ايضاً كما مرَّ في ق١ مب٥ ف٥ فان كل وجود وخير يُعتبر بصورةٍ يؤخذ بحسبها النوع وصورة كل شيء كيف كانت جوهرية او عرضية مقدَّرة بمقدارٍ وعليهِ قوله في الالهيات ك٨ م١٠ « صور الاشياء بمنزلة الاعداد » ومن ثمه كان لها كيفية والكيفية تنظر الى المقدار ثم ان كل شيء انما يترتب نسبةً الى غيره بالصورة · فعلى هذا اذن تختلف درجات الكيفية والنوع والترتيب باختلاف الخيرات فيوجد خيرٌ يختص بجوهر الطبيعة له كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا ليس ينعدم ولا ينقص بالخطيئة و يوجد ايضاً خير الميل الطبيعي وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينقص بالخطيئة كما مرَّ في ف١ و٢ لكنه ليس ينعدم رأساً ويوجد ايضاً خير الفضيلة والنعمة وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينعدم رأساً بالخطيئة المميتة ويوجد ايضاً خير آخر وهو الفعل المترتب وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه والخطيئة هي بماهيتها عدم هذا الخير · وهكذا يتضح كيف ان الخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب

وكيف تُعدم ايضاً هذه الثلاثة او تنقصها

وبذلك يتضح الجواب على الاول والثاني

واجيب على الثالث بان الكيفية والنوع والترتيب متلازمة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل فهي اذن تنعدم معاً وتنقص معاً

أَلفصلُ الخامسُ

في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولاتٌ للخطيئة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الموت وسائر الآفات البدنية ليست معلولات للخطيئة فمتى كانت العلة متساوية كان المعلول متساوياً . وهذه الآفات ليست متساوية في الجميع اذ هي في بعضهم اكثر مع ان الخطيئة الاصلية التي يظهر ان هذه الآفات اخص معلولاتها متساوية في الجميع كما مرَّ في مب ٨٢ ف٤ . فاذن ليس الموت ونحوه من الآفات معلولات للخطيئة

٢ وايضاً متى زالت العلة زال المعلول . وهذه الآفات لا تزول بزوال كل خطيئة بالعماد او بالتوبة . فهي اذن ليست معلولات للخطيئة

٣ وايضاً ان الخطيئة الفعلية اعظم جرماً من الخطيئة الاصلية . والخطيئة الفعلية لا تحدث آفة في الطبيعة فبالاولى اذن لا يحدث ذلك فيها الخطيئة الاصلية . فاذاً ليس الموت وسائر الآفات البدنية معلولات للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ١٢ « بانسان واحدٍ دخلت الخطيئة الى هذا العالم وبالخطيئة الموت »

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون علةً لآخر على نحوين بالذات وبالعرض . فيكون علةً لآخر بالذات ما يُحدِث المعلول بقوة طبعه او صورتهِ فيكون المعلول اذ ذاك مقصوداً بالذات من العلة ولما كان الموت ونحوه من الآفات خارجاً عن قصد الخاطىء وضح ان الخطيئة ليست علةً بالذات لهذه الآفات . ويكون علةً

لآخر بالعرض ما يزيل المانع كقوله في الطبيعيات ك٨ م٣٢ «من قوض عموداً فانه يحرك بالعرض الحجر الذي فوقه» وخطيئة الأب الاول علة من هذا القبيل لما يحدث في الطبيعة الانسانية من الموت وسائر الآفات التي تشبهه من حيث قد زالت بخطيئة الأب الاول البرارة الاصلية التي لم تكن قوى النفس السافلة فقط خاضعة بها للعقل دون ادنى تشويش في نظامها بل كان الجسد كله ايضاً خاضعاً بها للنفس دون ادنى فساد كما مرَّ في ق ١ مب ٩٧ ف ١ ولذلك لما زالت البرارة الاصلية بخطيئة الأب الاول فكما جُرحت الطبيعة الانسانية من جهة النفس بتشوش نظام قواها كما مرَّ في ف ٣ ومب ٨٢ ف ٣ كذلك صارت فاسدة بتشوش نظام البدن — وزوال البرارة الاصلية يتضمن حقيقة العقاب كزوال النعمة ايضاً ومن ثم كان الموت ايضاً وجميع ما يترتب على الخطيئة الاصلية من الآفات عقاباً عليها على ان هذه الآفات وان لم تكن مقصودة من الخاطىء فهي منزّلة بعدل الله قصاصاً له

اذاً اجيب على الاول بان تساوي العلة الذاتية يحدث معلولاً متساوياً لانه متى زادت العلة الذاتية او نقصت زاد المعلول او نقص · واما تساوي العلة المزيلة المانع فليس يوجب تساوي المعلولات لانه اذا قوض انسان عمودين بقوة متساوية لا يلزم تحرك ما فوقهما من الحجارة بحركة متساوية بل انما يتحرك حركة اسرع ما كان منها اثقل بخاصته الطبيعية التي يُترك لشأنها عند زوال المانع وهكذا لما زالت البرارة الاصلية تُركت طبيعة الجسد الانساني لشأنها وعلى هذا فبحسب اختلاف المزاج الطبيعي تعرض اجساد بعض آفاتٌ اكثر واجساد بعض آفاتٌ اقل ولو كانت الخطيئة الاصلية متساوية فيهم جميعاً

وعلى الثاني بان ما يزيل الذنب الاصلي والفعلي هو عينه يزيل ايضاً هذه الآفات كقول الرسول في رو ٨: ١١ «يحيي اجسادكم المائتة بروحه الحال فيكم»

الا ان كلا الامرين يتم في الزمان الملائم بحسب ترتيب الحكمة الالهية فقبل ان نبلغ الى حال عدم المائتية وعدم التألم في المجد الذي في المسيح ابتدأ وبالمسيح اكتسبناه لا بد ان نقتفي اثره في آلامهِ وهذا يقتضي بقاء التالم زماناً في اجسادنا لنستحق عدم تالم المجد على مثال المسيح

وعلى الثالث بانه يجوز ان نعتبر في الخطيئة الفعلية امرين وهما جوهر الفعل وحقيقة الذنب فمن جهة جوهر الفعل يمكن للخطيئة الفعلية ان تحدث آفة جسمانية كما ان بعضاً يمرضون ويموتون من الافراط في الاكل واما من جهة الذنب فانها تُعدِم النعمة التي يؤتاها الانسان لتقويم افعال النفس وليس لمنع الآفات البدنية كما كانت تمنعها البرارة الاصلية ولهذا كانت الخطيئة الفعلية لا تُحدِث هذه الآفات كالخطيئة الاصلية

ألفصلُ السادسُ

في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان

يتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الموت ونحوه من الآفات طبيعية للانسان فان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ ٠ والانسان ليس مغايراً بالجنس لسائر الحيوانات التي هي فاسدةٌ بالطبع ٠ فهو اذن فاسدٌ بالطبع

٢ وايضاً كل مركَّبٍ من اجزاء متضادة فهو فاسدٌ بالطبع لاشتماله في نفسه على علة فساده ٠ والجسد الانساني من هذا القبيل ٠ فهو اذن فاسدٌ بالطبع

٣ وايضاً ان الحرارة تُفني الرطوبة طبعاً ٠ وحيوة الانسان تُحفَظ بالحرارة والرطوبة ٠ ولما كانت افاعيل الحيوة تتم بفعل الحرارة الطبيعية كما في كتاب النفس ٢ م ٥٠ يظهر ان الموت وسائر الآفات التي تشبهه طبيعية للانسان

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو طبيعي للانسان فالله قد صنعه في الانسان ٠

والله لم يصنع الموت كما في حك ١ فالموت اذن ليس طبيعياً للانسان

٢ وايضاً ما بالطبع فلا يجوز ان يقال له عقاب او شرٌّ لان كل شيء يلائمه ما هو طبيعي له . والموت وسائر الآفات التي تشبهه عقاب على الخطيئة الاصلية كما مرَّ في الفصل الآنف . فهي اذن ليست طبيعية للانسان

٣ وايضاً ان المادة تعادل الصورة وكل شيء يعادل غايته . وغاية الانسان هي السعادة الدائمة كما مرَّ في مب ٢ ف ٧ ومب ٥ ف ٣ و ٤ وصورة الجسد الانساني ايضاً هي النفس الناطقة وهي ليست فاسدة كما مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٦ . فالجسد الانساني اذن هو في طبعه غير فاسدٍ

والجواب ان يقال ان كل شيء فاسدٍ يجوز لنا ان ننظر فيه باعتبارين اي باعتبار الطبيعة الكلية وباعتبار الطبيعة الجزئية فالطبيعة الجزئية هي القوة الخاصة الفعلية والحافظة لكل شيء وباعتبارها يكون كل فسادٍ وآفةٍ منافياً للطبع كما في كتاب السماء ٢ م ٣٧ لان هذه القوة تقصد وجود صاحبها وحفظه . والطبيعة الكلية هي القوة الفعلية الحالة في مبدإٍ كلي من مبادىء الطبيعة كبعض الاجرام السماوية او من مبادىء جوهرٍ اعلى من حيث يطلق بعض على الله ايضاً اسم الطبيعة الطابعة . وهذه القوة تقصد خير الكون وحفظه وهذا يقتضي تعاقب الكون والفساد في الاشياء وبهذا الاعتبار تكون فسادات الاشياء وآفاتها طبيعيةً لا بحسب ميل الصورة التي هي مبدأ الوجود والكمال بل بحسب ميل المادة التي تخصص بهذه الصورة على وجه معادل بحسب توزيع الفاعل الكلي . واذا كانت كل صورةٍ تقصد دوام الوجود ما استطاعت فليس يمكن لصورة شيء فاسدٍ ان تحصل على دوام الوجود ما عدا النفس الناطقة لانها ليست خاضعةً بوجهٍ لمادةٍ جسمانية كغيرها من الصور بل لها فعلٌ مجردٌ كما مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٢ . فالانسان اذن من جهة صورته ابعد طبعاً عن الفساد

من الاشياء الأخر الفاسدة وعلى هذا فالانسان فاسدٌ طبعاً باعتبار طبيعة المادة في نفسها لا باعتبار طبيعة الصورة .

والاعتراضات الثلثة الاولى واردةٌ من جهة المادة والثلثة الثانية واردةٌ من جهة الصورة فلا بدَّ لحلها من اعتبار ان صورة الانسان التي هي النفس الناطقة معادلة في عدم فسادها لغايتها التي هي السعادة الخالدة واما الجسد الانساني الذي هو فاسدٌ في طبعه فهو معادلٌ لصورته من وجه وغير معادل لها من وجهٍ ففي كل مادة يجوز اعتبار حالتين احداهما ما ينتخبها الفاعل والثانية ما لا ينتخبها الفاعل ولكنها بحسب حال المادة الطبيعي كما ان الحداد ينتخب لصنع السكين مادةً صلبة ومنطرقة يمكن ترقيقها حتى تصير صالحةً للقطع والحديد باعتبار هذه الحالة مادةٌ معادلة للسكين واما كونه قابلاً للانكسار والصدأ فلازمٌ عن استعداده الطبيعي ولا ينتخبه فيه الصانع بل لو استطاع لما رضي بذلك ومن ثم لم يكن هذا الاستعداد في المادة معادلاً لقصد الصانع ولا لقصد الصناعة · وكذلك الجسم الانساني فانه مادة منتخبة من الطبيعة من حيث اعتدال مزاجه الذي به يقدر ان يكون آلة في غاية الملاءمة للمس وسائر القوى الحساسة والمحركة اما كونه فاسداً فهو لازمٌ عن حالة المادة وليس منتخباً من الطبيعة لان الطبيعة لو استطاعت لانتخبت مادة غير فاسدة · غير ان الله الذي تخضع له كل طبيعة قد عوَّض في تكوين الانسان عن نقص الطبيعة وأولى جسده بموهبة البرارة الاصلية نوعاً من عدم الفساد كما مرَّ في ق ١ مب ٩٧ ف ١ وبهذا الاعتبار يقال ان الله لم يصنع الموت وان الموت عقابٌ على الخطيئة

وبذلك يتضح الجواب على الاعترضات

أَلمبحثُ السادسُ والثمانون

في دنس الخطيئة — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في دنس الخطيئة ومدار البحث في ذلك على مسئلتين — ١ في دنس النفس هل هو معلولٌ للخطيئة — ٢ في انه هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

أَلفصلُ الاول

في ان الخطيئة هل تدنس النفس

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تدنس النفس لان الطبيعة العالية لا يمكن ان تتدنس بمماسة الطبيعة السافلة ولذلك لا يتدنس شعاع الشمس بمس الاجرام القذرة كما قال اوغسطينوس في رده على البدع الخمس ب ٥ · والنفس الانسانية اعلى كثيراً في طبعها من الاشياء المتغيرة التي تلتفت اليها حين تخطأ · فهي اذن لا تتدنس بها حين تخطأ

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاصيل هو الارادة كما مرَّ في مب ٧٤ ف ١ و ٢ · ومحل الارادة العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ · والعقل لا يتدنس بملاحظة شيءٍ أيّاً كان بل بالحري يستكمل بها · فكذا الارادة ايضاً لا تتدنس بالخطيئة

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تُحدِث دنساً فاما ان يكون هذا الدنس شيئاً وجودياً اوعدماً بحتاً فاذا كان شيئاً وجودياً لم يكن الا حالاً اوملكةً اذ ليس يحصل عن الفعل امرٌ آخر في ما يظهر وهو ليس حالاً ولا ملكةً لجواز بقائه مع زوال الحال او الملكة كما يظهر في من يقترف مينةً بالتبذير ثم ينتقل بعد ذلك الى ملكة البخل مقترفاً مينةً أُخرى · فالدنس اذن لا يدل على شيءٍ وجودي في النفس — وهو ايضاً ليس عدماً بحتاً لان جميع الخطايا مشتركة في جهة الاعراض وعدم النعمة فكان يلزم ان يكون لجميع الخطايا دنسٌ واحد · فاذاً ليس

الدنس معلولاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٤٧: ٢٢ لسليمان «جعلت دنساً في مجدك» وقوله في افس ٥: ٢٧ «ليهديها لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن» والكلام في الموضعين على دنس الخطيئة فاذاً ليس دنس الخطيئة معلولاً للخطيئة

والجواب ان يقال ان الدنس توصف به حقيقةً الجسمانيات وذلك متى فقد جسمٌ نقيٌ لامعٌ نقاوته ولمعانه بمس جسمٍ آخر كالثوب والذهب والفضة او نحو ذلك اما الروحانيات فتوصف به على وجه التشبيه بالجسمانيات . وللنفس الانسانية نقاوةٌ ولمعان من وجهين اولاً من جهة اشراق نور العقل الطبيعي الذي به تهتدى في افعالها وثانياً من جهة اشراق النور الالهي اي نور الحكمة والنعمة الذي به ايضاً يستكمل الانسان ليفعل الافعال الحسنة واللائقة ومتى تعلقت النفس ببعض الامور بالمحبة كان لها ذلك التعلق بمنزلة اللمس ومتى خطئت التصقت ببعض الامور على وجهٍ ينافي نور العقل والشريعة الالهية كما يظهر مما مر في مب ٧١ ف ٦ . ومن ثم كان الضرر الناشىء لنقاوة النفس عن هذه المماسة يقال له دنس مجازاً

اذاً اجيب على الاول بان النفس لا تتدنس من الاشياء السافلة بقوتها اي بفعلها في النفس بل بعكس ذلك تدنس ذاتها بفعل نفسها باتصاقها بتلك السافلات على وجهٍ ينافي نور العقل والشريعة الالهية

وعلى الثاني بان فعل العقل يستكمل بحصول الاشياء المعقولة فيه على حسب حاله فالعقل اذن لا يتدنس بها بل بالحري يستكمل بها . واما فعل الارادة فقائم بالحركة الى تلك الاشياء بحيث ان المحبة تقرن النفس بالشيء المحبوب ومن ذلك تتدنس النفس متى كان اتصالها على خلاف الوجه الذي ينبغي كقوله في هوشع ٩ : ١٠ «صاروا ارجاساً كالاشياء التي احبوها»

وعلى الثالث بان الدنس ليس في النفس شيئاً وجودياً ولا عدماً مطلقاً بل يراد به عدم نقاوة النفس بالنسبة الى علته التي هي الخطيئة ولهذا كانت الخطايا المختلفة تحدث ادناساً مختلفة فهو كالظل الذي هو عدم النور الحاصل عن اعتراض بعض الاجسام وهو يختلف باختلاف الاجسام المعترضة

الفصل الثاني

في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الدنس ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة اذ ليس يبقى في النفس بعد الفعل سوى الملكة او الحال كما مرَّ في الفصل الآنف · فالدنس اذن ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

٢ وايضاً ان نسبة الدنس الى الخطيئة كنسبة الظل الى الجسم كما تقدم في الفصل السابق · والظل لا يبقى بعد زوال الجسم · فاذاً كذلك الدنس لا يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة

٣ وايضاً كل معلول فانه يتوقف على علته · وعلة الدنس هي فعل الخطيئة فاذاً متى زال فعل الخطيئة لا يبقى الدنس في النفس

لكن يعارض ذلك قوله في يوشع ٢٢ : ١٧ « اقليلٌ لكم اثم فغور الذي لا يزال رجسه باقياً فيكم الى اليوم »

والجواب ان يقال ان دنس الخطيئة يبقى في النفس حتى بعد انقضاء فعل الخطيئة وتحقيقه ان الدنس يدل على عدم النقاوة بسبب الاعراض عن نور العقل او الشريعة الالهية فما دام الانسان باقياً بمعزل عن هذا النور يبقى فيه دنس الخطيئة ولكنه بعد ان يعود بالنعمة الى النور الالهي او الى نور العقل يزول الدنس · على ان الانسان وان زال فعل الخطيئة الذي به اعرض عن نور العقل او الشريعة الالهية ليس يعود في الحال الى ما كان عليه بل لا بد لذلك

من حركةٍ في الارادة مضادة للحركة الأُولى كما ان من يتباعد عن آخر بحركةٍ لا يدنو اليه حالاً بانقطاع الحركة بل لابد ان يدنو اليه عائداً نحوه بحركة مضادة

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يبقى في النفس شيء وجودي بعد فعل الخطيئة سوى الحال او الملكة الا انه يبقى فيها شيء عدميٌّ وهو عدم الاتصال بالنور الالهي

وعلى الثاني بانه متى زال مانع الجسم يبقى الجسم الشفاف بنفس ما كان من القرب والنسبة الى الجسم المنير ولذلك يزول الظل حالاً واما متى زال فعل الخطيئة فلا تبقى النفس على نفس النسبة الى الله فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان الخطيئة تُحدِث بعداً عن الله يلزم عنه نقص النقاوة كما تُحدِث الحركة المكانية البعد المكاني فكما ان البعد المكاني لا يزول بانقطاع الحركة كذلك لا يزول الدنس بانقطاع فعل الخطيئة

المبحثُ السابعُ والثمانون

في استحقاق العقاب — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق العقاب واولاً في الاستحقاق وثانياً في الخطيئة المميتة والعرضية اللتين تتمايزان بحسب الاستحقاق — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة — ٢ هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعضٍ — ٣ هل توجب خطيئةٌ عقاباً ابدياً — ٤ هل توجب عقاباً غير متناهٍ في الكمية — ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً وغير متناهٍ — ٦ هل يمكن بقاء استحقاق العقاب بعد الخطيئة — ٧ في ان العقاب هل يُنزَل دائماً لاجل خطيئة ما — ٨ هل يؤخذ واحدٌ بخطيئة آخر

الفصلُ الاول

في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب ليس معلولاً للخطيئة

لان ما كانت نسبته الى شيء عرضية فليس في ما يظهر معلولاً خاصاً له · ونسبة استحقاق العقاب الى الخطيئة عرضية لكونه غير مقصود من الخاطئ · فاذًا ليس استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة

٢ً وايضاً ليس الشر علة للخير · والعقاب خيرٌ لكونه عدلاً ومنزلاً من الله · فهو اذن ليس معلولاً للخطيئة التي هي شرٌّ

٣ً وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك١ ب١٢ «كل قلبٍ غير منتظم فهو عقاب لنفسه» والعقاب لا يوجب عقاباً آخر والا لتسلسل · فالخطيئة اذن لا توجب العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٢ : ٩ «الشدة والضيق على نفس كل انسان يصنع السوء» وفعل السوء هو الخطأ · فالخطيئة اذن توجب العقاب المعبَّر عنه بالشدة والضيق

والجواب ان يقال ان الاشياء الانسانية تحاكي الاشياء الطبيعية في ان ما ينهض ضد اخر يصيبه منه مضرة فانا نجد في الاشياء الطبيعية ان احد الضدين يزداد فعله شدة عند طروء الضد الآخر ومن ثمه كان الماء المتسخن اشد تجمداً كما في كتاب الآثار الجوية ١ ب١٢ وكذا الناس فانا نجد فيهم ميلاً طبيعياً الى ان يقهر احدهم من ينهض ضده · ولا يخفى ان الاشياء المندرجة تحت نظام هي على نحوٍ ما واحدٌ بالنسبة الى مبدأ النظام فكل ما ينهض ضد نظام يلزم ان يُقمَع من ذلك النظام او من وليّهِ · ولما كانت الخطيئة فعلاً غير منتظم كان من الواضح ان كل من يخطأ يخالف في فعله نظاماً فيلزم ان يقمع من ذلك النظام وهذا القمع هو العقاب — اذا تقرر ذلك فالانسان يمكن معاقبته بانواع ثلاثة من العقاب بحسب النظامات الثلاثة التي تخضع لها الارادة الانسانية فان الطبيعة الانسانية تخضع اولاً لنظام عقل صاحبها وثانياً لنظام انسان اجنبي مدبر تدبيراً

روحياً او زمنياً سياسياً او اقتصادياً وثالثاً لنظام السياسة الالهية الكلي وكل واحدٍ من هذه النظامات الثلاثة يفسد بالخطيئة لان الذي يخطأ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الانسانية وضد الشريعة الالهية فيناله اذن ثلاث عقوبات الاولى من نفسه وهي نخس الضمير والثانية من الانسان والثالثة من الله

اذاً اجيب على الاول بان العقاب يلحق الخطيئة من حيث هي شرٌّ باعتبار ما فيها من فساد النظام وعليه فكما ان الشر يوجد في فعل الخاطئ بالعرض غير مقصودٍ منه كذلك يوجد فيه استحقاق العقاب ايضاً

وعلى الثاني بان العقاب يمكن ان يكون مُنْزَلاً عدلاً من الله ومن الانسان فلا يكون في نفسه معلولاً للخطيئة قصداً بل بطريق التهيئة فقط · والخطيئة جعلت الانسان مستوجب العقاب وهذا شرٌّ فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ «ان زوال العقاب ليس شراً بل الشر استحقاق العقاب» ومن ثم جُعِل استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة قصداً

وعلى الثالث بان ذلك العقاب الذي ينال القلب الغير المنتظم انما هو ناشئ عن الخطيئة من حيث تُفسِد نظام العقل وانما يستوجب الخاطئ عقاباً آخر من حيث يفسد نظام الشريعة الالهية او الانسانية

الفصلُ الثاني

هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

يتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض اذ انما يُجعَل العقاب ليرجع الناس به الى خير الفضيلة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ في الباب الاخير · والخطيئة لا يرجع بها الانسان الى خير الفضيلة بل الى مقابله · فاذاً ليس بعض الخطايا عقاباً لبعض

٢ وايضاً ان العقاب العدل صادرٌ عن الله كما يظهر من قول اوغسطينوس

في كتاب ٨٣ مب ٨٢ · والخطيئة ليست صادرةً عن الله وهي منافية للعدالة فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض.

٣ً وايضاً من حقيقة العقاب ان يكون ضدّ الارادة · والخطيئة تصدر عن الارادة كما يظهر مما مرّ في مب ٧٤ · فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كلامه على حز ان بعض الخطايا عقابٌ لبعض

والجواب ان يقال ان كلامنا على الخطيئة يجوز ان يكون على نحو بالذات وبالعرض اما بالذات فلا يجوز بوجهٍ من الوجوه ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض فان الخطيئة تعتبر بالذات بحسب صدورها عن الارادة اذ بهذا الاعتبار تتضمن حقيقة الذنب ومن حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة كما اسلفنا في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ فواضحٌ اذن انه لا يجوز بوجهٍ من الوجوه ان يكون بعض الخطايا بالذات عقاباً لبعضٍ — واما بالعرض فيجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض من ثلاثة اوجهٍ اولاً من جهة العلة التي هي ازالة المانع فان الانفعالات ووساوس الشطيان ونحوها عللٌ باعثة على الخطيئة وهي يمنع منها مدد النعمة الالهية التي تُفقَد بالخطيئة واذ كان فقد النعمة هذا عقاباً وصادراً عن الله كما مرّ في مب ٧٩ ف ٣ يلزم ان الخطيئة التي تتبعه ايضاً يقال لها عقابٌ بالعرض وعلى هذا المعنى يُحمَل قول الرسول في رو ١: ٢٤ « لذلك اسلمهم الله في شهوات قلوبهم » التي هي انفعالات النفس اي لان الناس اذا خُذِلوا من النعمة الالهية تغلبت عليهم الانفعالات · وبهذا الوجه تجعل الخطيئة دائماً عقاباً على خطيئة سابقة وثانياً من جهة جوهر الفعل الذي يُحدِث الغمّ سواء كان فعلاً باطناً كما يظهر في الغضب والحسد ام فعلاً ظاهراً كما يظهر في ما اذا سيم الانسان عياءً شديداً

او ضرًا في سبيل قضاء. فعل الخطيئة كقوله في حك ٥ : ٧ «أعيينا في سبيل الاثم» . وثالثًا من جهة المعلول اي بان تجعل الخطيئة عقابًا باعتبار المعلول اللازم عنها والخطيئة بهذين الوجهين ليست عقابًا لخطيئة سابقة فقط بل عقابًا لنفسها ايضًا

اذًا اجيب على الاول بان هذا الوجه ايضًا من معاقبة الله للناس وهو سماحه تعالى بان ينهمكوا في بعض الخطايا يقصد بهِ خير الفضيلة وقد يُقصَد به احيانًا خير الخطأة انفسهم من حيث يصيرون بالخطيئة اكثر تواضعًا واشد احتراسًا على انهُ يُقصَد به دائمًا فائدة الاغيار الذين متى رأوا بعض الناس يتهورون في الخطايا متنقلين من خطيئة الى اخرى يزداد خوفهم من الخطأ . واما الوجهان الآخران فواضح ان العقاب فيهما غايته الفائدة والاصلاح لان معاناة الانسان التعب والضرر في الخطأ من شأنها ان تصرف الناس عن الخطيئة

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض وارد على الخطيئة بالذات وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصلُ الثالثُ

هل يوجب بعض الخطايا عقابًا ابديًا

يتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيءٌ من الخطايا يوجب عقابًا ابديًا فان العقاب العدل يعادل الذنب اذ العدالة هي المساواة وعليه قوله في اش ٢٧ : ٨ «سيجري عليها الحكم متى خُذِلَت مقدارًا بمقدارٍ» والخطيئة زمانية فهي اذن لا توجب عقابًا ابديًا

٢ وايضًا ان العقاب نوعٌ من الدواء كما في الخلقيات ك٢ ب٣ . وليس يجب ان يكون شيءٌ من الادوية غير متناهٍ اذ يُقصَد بهِ غايةٌ وما يُقصَد به غايةٌ فليس غير متناهٍ كما قال الفيلسوف في السياسة ك١ ب٦ . فاذًا ليس يجب ان يكون شيءٌ

العقوبات غير متناه

٣ وايضاً ليس احدٌ يفعل شيئاً دائماً ما لم يلذ له لذاته · والله لا يلذ له هلاك الناس كما في حك ١:١٣ · فهو اذن لا يعاقب الناس بعقابٍ ابدي

٤ وايضاً ليس شيء بالعرض غير متناهٍ · والعقاب يحصل بالعرض اذ ليس موافقاً لطبيعة المُنزل به فيمتنع اذن دوامه الى غير نهاية

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥: ٤٦ « يذهب هؤلاء الى العذاب الابدي» وقوله في مر ٣: ٢٩ « اما من جدّف على الروح القدس فلا مغفرة له الى الابد ولكنه مجرمٌ بخطيئة ابدية »

والجواب ان يقال ان الخطيئة انما توجب العقاب من حيث تُفسِد نظاماً ما كما مرّ في ف ١ والمعلول يبقى ببقاء علته فما دام فساد النظام باقياً وجب ان يبقى استحقاق العقاب والنظام يفسد احياناً على وجهٍ يمكن معه اصلاحه واحياناً على وجهٍ يتعذر معه اصلاحه فان النقص الذي يُفقَد به المبدأ لا يقبل الاصلاح اما اذا سلم المبدأ فيمكن بقوته اصلاح النقص كما انه اذا فسد المبدأ البصري لا يمكن اصلاح البصر الا بالقوة الالهية فقط اما اذا طرأ على البصر بعض الموانع مع سلامة مبدئه فيمكن اصلاحه بالطبيعة او بالصناعة · ولكل نظامٍ مبدأ به يدخل تحت ذلك النظام فاذا فسد مبدأ النظام الذي به تخضع ارادة الانسان لله كان هذا الفساد في نفسه لا يقبل الاصلاح وان امكن اصلاحه بالقدرة الالهية · ومبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يلزمها الانسان بالمحبة ولهذا فجميع الخطايا التي تصرف عن الله بازالتها المحبة توجب في نفسه العقاب الابدي

اذاً اجيب على الاول بان العقاب يعادل الخطيئة شدةً في الشرع الالهي والانساني كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ وليس يقتضي في شرعٍ ان يكون العقاب معادلاً للذنب في المدة فليس عقاب الفسق او القتل

يكون مدة دقيقةٍ من الزمان بسبب اقترافه في دقيقةٍ بل قد يعاقب عليه احيانًا بالسجن الدائم او النفي الدائم واحيانًا بالموت ايضًا وهو لا يُعتبَر فيه الوقت المقتضى لانفاذه بل انما يُعتبَر فيه بالاحرى انتزاعه ابدًا من مجتمع الاحياء فهو يصوّر بحسب حالته ابدية العقاب المُنزَل من الله· ومن العدل ان من يخطأ في ابديته الى الله يُعاقَب في ابدية الله كما قال غريغوريوس في ادبياته ك٣٤ ب١٩ والمراد بخطأ الخاطىء في ابديته ليس دوام فعله الباقي مدة حياته فقط بل انه بمجرد جعله غايته في الخطيئة يريد ان يخطأ الى الابد وعليه قول غريغوريوس في الموضع المتقدم « يود الأثمة لو يعيشون الى غير نهاية ليستمروا في آثامهم الى غير نهاية»

وعلى الثاني بان العقاب الذي توجبه الشرائع الانسانية ايضًا ليس دائمًا دواء لمن ينـاله بل لغيره فقط كما اذا عُلِّق اللص فان ذلك ليس لقصد اصلاحه بل عبرةً لغيره فيجتنبوا الخطاء خشية العقاب في الاقل وعليه قوله في ام ١٩:٢٥ « بضرب السـاحر يزداد الغرُّ حكمةً » فكذلك ايضًا العقوبات الابدية المنزلة من الله بالاثمة هي ادوية لمن يعتبر بها فيجتنب الخطايا كقوله في مز ٥٩:٦ « جعلت لمتقيك راية ليهربوا من وجه القوس لكي يخلص اوداؤك »

وعلى الثالث بان الله لا يلذ له العقاب لذاته بل بالنسـبة الى عدله الذي يقتضيه

وعلى الرابع بان العقاب وان كان له الى الطبيعة نسبة عرضية الا ان له نسبة ذاتية الى عدم النظام والى عدل الله ولذلك ما دام عدم النظام يبقى العقاب دائمًا

الفصلُ الرابعُ
في ان الخطيئة هل تستوجب عقابًا غير متناهٍ في الكمية

يتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة تستوجب عقابًا غير متناهٍ في الكمية ففي ار ١٠:٢٤ « أدِّبني يارب ولكن بانصافٍ لا بغضبك لئلا تلاشيني» وغضب الرب يُطلق مجازًا على انتقام العدل الالهي والملاشاة عقاب غير متناهٍ

كما ان الايجاد من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية ٠ فالانتقام الالهي اذن يقتضي ان تُعاقب الخطيئة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

٢ وايضاً ان كمية العقاب تحاذي مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥ : ٢ « ويكون الجلد ايضاً على قدر الذنب » والخطيئة التي يجرم بها الى الله غير متناهية فانه كلما كان الشخص الذي يُخطأُ في حقه اعظم كانت الخطيئة اثقل كما ان ضرب الامير خطيئة اثقل من ضرب الانسان البسيط ٠ وعظمة الله غير متناهية ٠ فاذاً الخطيئة التي يُجرَم بها الى الله تستوجب عقاباً غير متناهٍ

٣ وايضاً ان الغير المتناهي على ضربين غير متناهٍ في المدة وغير متناهٍ في العدة اي في الكمية ٠ ويوجد عقابٌ غير متناهٍ في المدة ٠ فكذا اذن يوجد عقابٌ غير متناهٍ في العدة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم التساوي في عقوبات خطايا جميع الناس لان الغير المتناهيات لا تتفاوت في عدم التناهي

والجواب ان يقال ان العقاب يعادل الخطيئة وهي تتضمن امرين احدهما الاعراض عن الخير الباقي الذي هو غير متناهٍ فتكون الخطيئة من هذه الجهة غير متناهية ٠ والثاني الاقبال بغير ترتيب على الخير الفاني والخطيئة من هذه الجهة متناهية اولاً لان الخير الفاني متناهٍ وثانياً لان هذا الاقبال متناهٍ لامتناع كون افعال الخليقة غير متناهية ٠ فاذاً من جهة الاعراض يحاذي الخطيئة عقاب الهلاك الذي هو ايضاً غير متناهٍ لانه فقد الخير الغير المتناهي وهو الله ومن جهة الاقبال الغير المرتب يحاذيها عقاب الحس الذي هو ايضاً متناهٍ

اذاً اجيب على الاول بان ملاشاة الخاطىء بالكلية لا تليق بالعدل الالهي لانها تنافي دوام العقاب الذي يقتضيه العدل الالهي كما تقدم في الفصل الآنف لكنها تطلق على فقد الخيرات الروحية كقوله في ١ كور ١٣ : ٢ « ان لم تكن فيّ

محبة فلست بشيء »

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يردعلى الخطيئة من جهة الإعراض اذ من هذه الجهة يُجرِم الانسان الى الله

وعلى الثالث بان مدة العقاب تحاذي مدة الذنب لا من جهة الفعل بل من جهة الدنس الذي يبقى ببقائه استحقاق العقاب · والذنب الذي يمتنع اصلاحه من شانه ان يبقى ابداً ولذلك يستوجب العقاب الابدي · وهو ليس غير متناهٍ من جهة الاقبال فلا يستوجب من هذه الجهة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

ألفصل الخامسُ

هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان كل خطيئة توجب عقاباً ابدياً فان العقاب معادل للذنب كما مرَّ في الفصل الآنف · وبين العقاب الابدي والعقاب الزمني فرق غير متناهٍ وليس بين خطيئة واخرى فرق غير متناهٍ اذ كل خطيئة فعلٌ انساني و يمتنع ان يكون الفعل الانساني غير متناهٍ · فاذاً اذ كان بعض الخطايا يستوجب عقاباً ابدياً كما تقدم في ف ٣ يظهر ان ليس شيءٌ منها يستوجب عقاباً زمنياً فقط

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هي اصغر الخطايا فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩٣ « ان عقاب من يُعاقَب على الخطيئة الاصلية وحدها خفيفٌ جداً · والخطيئة الاصلية تستوجب العقاب الدائم فان الاطفال الذين يموتون في حال الخطيئة الاصلية دون عماد لن يعاينوا ابداً ملكوت الله كما يظهر من قوله تعالى في يو ٣ : ٣ « ان لم يولد احدٌ ثانية فلا يقدر ان يعاين ملكوت الله » فأَولى اذن ان يكون عقاب سائر الخطايا الاخر ابدياً

٣ وايضاً ان الخطيئة لا تستوجب عقاب اعظم بانضمامها الى خطيئة اخرى

اذ لكل منهما عقابٌ مرسوم من العدل الالهي · والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً ابدياً اذا ضُمَّت الى خطيئة مميتة في بعض المالكين اذ ليس في جهنم مغفرة فهي اذن تستوجب بالاطلاق عقاباً ابدياً · فلا تستوجب اذن خطيئة عقاباً زمنياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في محا ك ٤ ب ٣٩ ان بعض الصغائر تغتفر بعد هذه الحيوة فاذاً لا تستوجب جميع الخطايا عقاباً ابدياً

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ ان الخطيئة توجب العقاب الابدي من حيث تنافي نظام العدل الالهي على وجه لا يقبل الاصلاح اي بمضادتها لمبدإ النظام الذي هو الغاية القصوى ولا يخفى ان بعض الخطايا يحصل فيها فساد الترتيب لا بما ينافي الغاية القصوى بل بالنسبة الى ما يؤدي الى الغاية فقط من حيث يوجه اليه النظر على وجه اكثر او اقل ملاءمة دون قدح في اعتبار الغاية القصوى كما اذا اشتد ولوع انسان بشيء زمني لكن دون ان يؤثر لاجله اهانة الله بفعل ما ينافي امره فمثل هذه الخطايا لا تستوجب عقاباً ابدياً بل عقاباً زمنياً

اذاً اجيب على الاول بان الخطايا ليس بينها فرق غير متناهٍ من جهة الاقبال على الخير المتغير القائم به جوهر الفعل لكن بينها فرقاً غير متناهٍ من جهة الاعراض لان بعض الخطايا تُقترَف بالاعراض عن الغاية القصوى وبعضها تقترف بفساد الترتيب في ما يؤدي الى الغاية · وبين الغاية القصوى وما يؤدي الى الغاية فرقٌ غير متناهٍ

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية لا تستوجب العقاب الابدي باعتبار جسامتها بل باعتبار حال محلها وهو الانسان المعرّى من النعمة التي بها وحدها يُترَك العقاب

وكذا يجاب على الثالث من جهة الخطيئة العرضية فان ابدية العقاب لا توازي مقدار الذنب بل عدم اغتفاره كما مرَّ في ف ٣

ألفصلُ السادسُ

في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب لا يبقى بعد الخطيئة لان المعلول يزول بزوال العلة · والخطيئة علة لاستحقاق العقاب · فهو اذن يزول بزوال الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة تزول برجوع الانسان الى الفضيلة · والفضيل لا يستوجب عقاباً بل ثواباً · فاذاً متى زالت الخطيئة لا يبقى استحقاق العقاب

٣ وايضاً ان العقاب دواء كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ · وبعد ان يشفى المريض من المرض لا يستعمل الدواء · فاذاً متى زالت الخطيئة لا يبقى دين العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ ملوك ١٢ : ١٣ و١٤ «قال داود لناثان قد خطئتُ الى الرب · فقال ناثان لداود ان الرب ايضاً قد نقل خطيئتك عنك فلا تموت انت · غير انه من اجل انك جعلت اعداء الرب يجدفون على اسمه فالابن الذي يولد لك يموت» · فالخاطىء اذن يُعاقَب من الله حتى بعد ان تُغفَر له خطيئته وهكذا فاستحقاق العقاب يبقى مع زوال الخطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يجوز ان يُعتبَر فيها امران فعل الذنب والدنس التابع له · وواضح انه متى انقضى فعل الخطيئة يبقى استحقاق العقاب في جميع الخطايا الفعلية لان فعل الخطيئة يوجب العقاب على الانسان من حيث يتعدى ترتيب العدل الالهي الذي لا يرجع اليه الا بسومه عقاباً تحصل به موازنة العدالة فمن اتبع هوى ارادته باكثر مما ينبغي فتعل ما ينافي امر الله يسام طوعاً او كرهاً شيئاً على خلاف ارادته وهذا يجري ايضاً في ما ينال الناس من الاهانات حتى تحصل باحتمال العقاب موازنة العدالة وبذلك يتضح ان دين العقاب يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة او الاهانة · اما اذا كان كلامنا على زوال الخطيئة باعتبار

دنسها فواضحٌ ان دنس الخطيئة لا يمكن زواله ما لم تتصل النفس بالله الذي بابتعادها عنه فقدت نقاوتها اي تدنست كما مرَّ في البحث الآنف ف ١ وانما يتصل الانسان بالله بالارادة وعليه فلا يمكن ان يبرأ الانسان من دنس الخطيئة ما لم تعنْ ارادته لترتيب العدل الالهي اما بان يعاقب نفسه طوعاً تكفيراً عن الذنب الذي فرط منه او يحتمل صابراً ما يعاقبه به الله فان العقاب في كلا الوجهين يتضمن حقيقة التكفير . والعقاب التكفيري يخفض شيئاً من حقيقة العقاب لان من حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة والعقاب التكفيري وان كان في مطلق اعتباره ضد الارادة الا انه حينئذٍ وبهذا الاعتبار الخاص اراديٌّ فهو اذن اراديٌّ بالاطلاق وغير ارادي من وجه كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦ ف ٦ عند كلامنا على الارادي والغير الارادي . فالحق اذن انه متى زال دنس الذنب يمكن ان يبقى استحقاق العقاب التكفيري لا مطلق العقاب

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان دنس الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها على ما مرَّ في البحث الآنف ف ٢ كذلك يجوز ان يبقى بعد زواله استحقاق العقاب اما بعد زوال الدنس فلا يبقى استحقاق العقاب بالمعنى الاول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان الفضيل لا يستوجب مطلق العقاب لكن يجوز ان يستوجب العقاب التكفيري لان الفضيلة ايضاً تقتضي ان يكفر عما اهان به الله او الانسان

وعلى الثالث بان زوال الدنس يبرأ به جرح الخطيئة من جهة الارادة لكنه لا يزال العقاب مقتضًى لبرء سائر القوى النفسانية التي قد فسد ترتيبها بالخطيئة السابقة فيجب ان تعالج باضدادها وهو يقتضي ايضاً لاعادة موازنة العدالة ولازالة معثرة الغير متى يزول بالعقاب ما حصل بالذنب من المعثرة كما يتضح من مثل داود المورد في المعارضة

الفصل السابع

هل يكون كل عقاب لاجل ذنبٍ ما

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس كل عقابٍ لاجل ذنبٍ ما ففي يو ٩ : ٣ عن الاكمه منذ مولده « لا هذا خطئ ولا ابواه حتى وُلد اعمى » وكذلك نجد كثيراً من الاطفال حتى المعمودين يتالم عقوبات شديدة كالحمى وتعذيب الشياطين وامورٍ أُخرى كثيرة تشبه ذلك مع انهم بعد العماد براء من الخطيئة وليسوا قبل العماد اخطأ من غيرهم من الاطفال الذين لا تالمهم هذه العقوبات · فاذاً ليس كل عقابٍ لاجل الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الخطأة ومعاقبة بعض الابرياء في حكمٍ واحدٍ · وكثيراً ما نجد كلا الامرين في الاحوال الانسانية فقد قيل عن الخطأة في مز ٧٢ : ٥ « ليسوا في ضررٍ كالناس ولا يصابون مع البشر » وفي ايوب ٢١ : ٧ « المنافقون يحيون ويرتفع شأنهم ويحصل لهم الاقتدار بالغنى » وفي حبقوق ١ : ١٣ « لِمَ تنظر الى الساخرين ولِمَ تصمت عندما يدوس المنافق من هو ابرُّ منه » فاذاً ليس يُنزَل كل عقابٍ لاجل الذنب

٣ وايضاً في ١ بط ٢ : ٢٢ عن المسيح انه « لم يصنع خطيئةً ولم يوجد في فمه مكرٌ » ومع ذلك فقد ذُكر هناك ايضاً في عد ٢١ انه « انهُ تألم لاجلنا » فاذاً ليس ينزل الله العقاب دائماً لاجل الذنب

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ « هل هلك احدٌ وهو زكيٌّ واين دُمّر اهل الاستقامة بل رايت ان الذين يفعلون الاثم يهلكون بنفخة الله » وقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « كل عقابٍ فهو عدل ويُنزَل لاجل خطيئة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار العقاب على نحوين اي مطلقاً ومن حيث هو تكفيريٌّ كما مرَّ في الفصل الآنف فالعقاب التكفيري اراديٌّ باعتبارٍ ما ولما

كان الذين يختلفون في استحقاق العقاب يتحدون في الارادة بوحدة المحبة كان يحدث احياناً ان من لم يخطأ يتحمل اختياراً العقاب لاجل غيره كما قد نجد ايضاً في الاحوال الانسانية ان بعض الناس يحيل على نفسه دين غيره — اما اذا اردنا العقاب مطلقاً من حيث يتضمن حقيقة العقاب فهو ينُظَر فيه دائماً الى ذنب من ينزل به الاانه قد ينُظَر فيه احياناً الى الذنب الفعلي كما اذا عوقب انسان من الله او من الانسان على خطيئة اقترفها وقد ينُظَر فيه الى الذنب الاصلي وهذا اما اصالةً او تبعاً فعقاب الخطيئة الاصلية بالاصالة هو ان تُترك الطبيعة الانسانية وشأنها دون مدد البرارة الاصلية وهذا يتبعه جميع العقوبات التي تنال الناس من فساد الطبيعة

لكن لا بد ان يُعلَم انه قد يظهر احياناً ان شيئاً عقاب مع انه بالاطلاق لا يتضمن حقيقة العقاب لان العقاب نوعٌ من الشر كما مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ والشر هو عدم الخير ولان للانسان خيرات متعددة وهي خير النفس وخير البدن وخيرات الاشياء الخارجة عنه فقد يعرض احياناً ان يُصاب في خير اقل لادراك خير اعظم كما اذا اصيب في ماله لاجل صحة جسده او في كليهما لاجل خلاص نفسه ومجد الله وحينئذٍ لا يكون ذلك المصاب شرًّا للانسان بالاطلاق بل من وجه فهو اذن لا يعتبر فيه بالاطلاق حقيقة العقاب بل حقيقة الدواء لان الاطباء ايضاً يصفون للمرضى اشربة كريهة لفائدة الصحة ولما لم تكن هذه في الحقيقة عقاباً لم يكن الذنب علةً لها الا باعتبارٍ ما لان احتياج الطبيعة الانسانية الى استعمال الادوية الكريهة ناشيءٌ عن فساد الطبيعة الذي هو عقاب الخطيئة الاصلية لان حال البرارة لم يكن فيها حاجةٌ الى اكتساب الفضيلة بمزاولة الاعمال الشاقة فاذاً ما كان من هذه الادوية من حقيقة العقاب فهو معلول للذنب الاصلي

اذاً اجيب على الاول بان الآفات التي يولد عليها بعض الناس او تصيب الاطفال

ايضاً معلولات وعقوبات للخطيئة الاصلية كما مرَّ قريباً وهي تبقى ايضاً بعد العماد لما اسلفناه في مب ٨٥ ف ٧٥ والسبب في عدم تساويها في الجميع هو اختلاف الطبيعة التي تترك وشانها كما مرَّ في الموضع المتقدم على ان العناية الالهية تقصد بهذه الآفات خلاص الناس اي خلاص الذين يصابون بها او خلاص غيرهم ممن يعتبرون بها ومجد الله ايضاً

وعلى الثاني بان الخيرات الزمنية والجسمانية خيراتٌ للانسان لكنها يسيرة واما الخيرات الروحانية فخيرات عظيمة للانسان فاذاً من شأن العدل الالهي ان يهب الخيرات الروحانية لذوي الفضيلة وان يوليهم من الخيرات او الشرور الزمنية ما يكفي للفضيلة لان « العدل الالهي يقتضي ان لا تُوهَن شجاعة الافاضل بالمنح المادية » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ اما ايلاء غيرهم الزمنيات فيضر بالروحيات وعليه قوله في مز ٧٢ : ٦ «لذلك تولتهم الكبرياء»

وعلى الثالث بان المسيح احتمل العقاب التكفيري ليس على خطاياه بل على خطايانا

أَلفصلُ الثامنُ

في ان الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر انه يؤخذ واحدٌ بخطيئة غيره ففي خر ٢٠ : ٥ « انا الهٌ غيور افتقد اثم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع من مبغضيَّ» وفي متى ٢٣ : ٣٥ « ليأتي عليكم كل دم زكي سُفك على الارض »

٢ وايضاً ان العدل الانساني متفرعٌ على العدل الالهي · وقد يؤخذ احياناً الابناء بذنب الاباء بحسب العدل الانساني كما يظهر في اهانة الملك · فكذلك اذاً يؤخذ واحدٌ بخطيئة غيره بحسب العدل الالهي

٣ وايضاً ان قيل ان الابن لا يؤخذ بخطيئة ابيه بل بخطيئة نفسه من حيث

يتشبه بابيه في الشر يلزم ان يصدق ذلك على الاجانب الذين يؤخذون بمثل عقاب من يتشبهون بهم كصدقه على الابناء . فيظهر اذن ان الابناء لا يؤخذون بخطايا انفسهم بل بخطايا آبائهم

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الاب»

والجواب ان يقال ان اردنا بالعقاب العقاب التكفيري الذي يسام اختياراً فقد يعرض ان يحمل بعضٌ عقاب غيره من حيث هما واحدٌ باعتبار ما كما مرَّ في الفصل الآنف — وان اردنا العقاب المنزل قصاصاً على الخطيئة من حيث هو انتقامي فانما يؤخذ كلٌّ بخطيئته لان فعل الخطيئة امرٌ شخصيٌّ — وان اردنا العقاب الدوائي فقد يعرض ان يؤخذ الواحد بخطيئة الاخر فقد تقدم في الفصل الآنف ان ما يلحق الاشياء الزمنية او البدن ايضاً من الاضرار ادويةٌ عقابية يُقصَد بها خلاص النفس فلا مانع من ان يعاقب انسانٌ بهذه العقوبات على خطيئة الغير اما من الله او من الانسان كأَن يؤخذ الابناء بذنب الآباء والمرؤوسون بذنب الرؤساء من حيث انه ملكٌ لهم . الا انه اذا كان الابن او المرؤوس مشاركاً في الذنب كان هذا العقاب انتقامياً بالنسبة الى كليهما اي الى من يُعاقَب ومن يُعاقَب لاجله وان لم يكن مشاركاً في الذنب كان العقاب انتقامياً بالنسبة الى من يعاقب لاجله واما بالنسبة الى من يُعاقَب فانما هو دوائيٌّ فقط الا ان يحصل له اعتبارٌ آخر بالعرض من حيث يرضى بخطيئة الغير لان الغرض منه خلاص نفسه اذا احتمله صابراً — واما العقوبات الروحية فليست دوائية فقط اذ ليس يقصد بخير النفس خيرٌ اخر افضل ولذلك لا يصاب احد في خيرات نفسه دون ذنبٍ له ولهذا ايضاً لا يؤخذ احدٌ بجريرة غيره في هذه العقوبات كما قال اوغسطينوس في رسالته الى اويتوس لان الابن ليس باعتبار النفس ملكاً للأب ومن ثم قال الرب ذلك بقوله في حز ١٨ : ٤ «جميع النفوس هي لي»

اذاً اجيب على الاول بان كلا النصين يجب حملهما على العقوبات الزمنية او الجسمانية من حيث ان الأبناء اشياء تخص الآباء وخلف للسلف او انه اذا حملا على العقوبات الروحية فانما قيل ذلك بسبب التشبه في الذنب ولذلك قيل في خر «من مبغضيّ» وفي متى «فتمموا انتم مكيال آبائكم» وانما قال ان خطايا الآباء تُعاقَب في الابناء لان الابناء اذا نشأوا على خطايا الآباء كانوا اميل الى الخطإ اولاً بسبب العادة وثانياً بسبب المثل لاتباعهم تعليم آبائهم وهم يستوجبون ايضاً عقاباً اعظم اذا عاينوا عقوبات ابائهم ولم يعتبروا بها ومن ثمه قال« الى الجيل الثالث والرابع» لان من عادة الناس ان يعيشوا الى ان يعاينوا الجيل الثالث والرابع فقط فيستطيع الابناء ان يعاينوا خطايا الاباء فيتشبهوا بهم و يستطيع الاباء ان يعاينوا عقوبات الابناء فيتألموا منها

وعلى الثاني بان تلك العقوبات جسمانية وزمنية ينزلها العدل الانسان بالواحد اخذاً له بجرم غيره وهي ادوية تقي من الذنوب التالية فيرتدع عنها نفس من يُعاقَب او سواه

وعلى الثالث بان الاخذ بخطيئة الغير انما يختصُّ به الاقارب دون الاجانب اولاً لان عقاب الاقارب ينال على نحو ما الذين خطئوا كما تقدم في جرم الفصل من حيث ان الابن ملكٌ الأب وثانياً لان الامثلة الاهلية والعقوبات الاهلية هي اشد تأثيراً فان من ينشأ على خطايا الآباء يكون اشد اقتفاء لهم فيها واذا لم ترهبه عقوباتهم كان اشد اصراراً فيستوجب عقاباً اعظم

المبحث الثامن والثمانون

في الخطيئة العرضية والمميتة — وفيه ستة فصول

ثم لان الخطيئة العرضية والمميتة تتمايزان باعتبار الذنب ينبغي النظر فيهما. واولاً في الخطيئة العرضية بالقياس الى المميتة وثانياً في العرضية في نفسها. اما الاول فالبحث فيه

يدور على ست مسائل — ١ في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة — ٢ هل هما متغايرتان بالجنس — ٣ في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة — ٤ هل يمكن ان تصير مميتة — ٥ في ان الظرف المثقل هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة — ٦ في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية

الفصلُ الاولُ

في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر انه لا يصح جعل الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة قولٌ او فعلٌ او اشتهاء منافٍ للشريعة الازلية» ومنافاة الشريعة الازلية تجعل الخطيئة مميتة . فاذاً كل خطيئة فهي مميتة . فاذاً ليست الخطيئة العرضية قسيمةً للمميتة

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ «اذا أكلتم او شربتم او فعلتم شيئاً اخر فافعلوا كل شيء لمجد الله» وكل من يخطأ فانه يخالف هذه الوصية لان الخطيئة لا تُفعل لمجد الله . فاذاً اذ كانت مخالفة الوصية خطيئة مميتة يظهر ان كل من يخطأ فانه يخطأُ خطيئة مميتة

٣ وايضاً كل من يتعلق بشيء بالمحبة فانه يتعلق به تعلق تمتع او تعلق استعمال كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٤ . وليس يتعلق خاطئ ما بالخير الفاني تعلق استعمال لانه لا يوجهه الى الخير الذي يجعلنا سعداء كما هي حقيقة الاستعمال على ما قاله اوغسطينوس في الموضع المتقدم . فاذاً كل من يخطأ فانه يتمتع بالخير الفاني . والتمتع بما يجب استعماله فسادٌ انساني كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ والفساد يراد به الخطيئة المميتة . فيظهر اذن ان كل من يخطأ فانه يخطأُ خطيئة مميتة

٤ وايضاً كل من يدنو الى منتهى فانه يبتعد بذلك عن منتهى آخر وكل من

يخطأ فانه يدنو من الخير الفاني فهو اذن يبتعد عن الخير الباقي فهو اذن يخطأ خطيئة مميتة · فليس يصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسيمةً للخطيئة المميتة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٤١ على يوحنا « ما يستوجب الشجب فهو جريمة وما ليس يستوجب الشجب فهو خطيئة عرضية » والمراد بالجريمة الخطيئة المميتة · فيصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسيمةً للخطيئة المميتة

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء اذا أُخذت بمعناها الحقيقي لا تظهر متقابلة واذا أُخذت بالمعنى المجازي وُجدت متقابلة كالضحك فانه لا يقابل الذبول الا انه متى وُصف به الروض مجازاً لإزهاره ونضارته كان مقابلاً للذبول وكذا اذا أُخذ المميت حقيقةً من حيث يراد به الموت الجسماني لم يكن فيما يظهر مقابلاً للعرضي ولا يجامعه في جنس واحد واما اذا أُخذ بالمعنى المجازي من حيث تُوصف به الخطيئة فيكون مقابلاً للعرضي · لانهُ لما كانت الخطيئة سقماً للنفس كما اسلفنا في ما مضى كان يقال لبعض الخطايا انها مميتة تشبيهاً لها بالمرض الذي يقال لهُ مميت من حيث يُحدِث بنقص بعض المبادىء فساداً لا يقبل الاصلاح كما مرَّ في مب ٧٢ ف ٥ · ومبدأ الحياة الروحية الحاصلة بالفضيلة هو التوجه الى الغاية القصوى كما مرّ في المبحث الآنف ف ٣ فاذا انتقض لم يمكن اصلاحه بمبدإ داخليٍّ بل بالقدرة الالهية فقط كما مرَّ هناك ايضاً لان فساد ترتيب ما يؤدي الى الغاية يصلح بالغاية كما يُصلَح الخطأ الذي يقع في النتائج بصدق المبادىء فاذاً فساد الترتيب في الغاية القصوى لا يمكن اصلاحه بشيء آخر اصل كما لا يمكن ايضاً اصلاح الخطأ الذي يقع في المبادىء ولهذا يقال لهذه الخطايا مميتة لتعذر اصلاحها · واما الخطايا المتضمنة فساد الترتيب في ما يؤدي الى الغاية مع سلامة النسبة الى الغاية القصوى فهي قابلة الاصلاح وهذه يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مغتفرة) اذ انما تغتفر متى زال استحقاق العقاب الذي يزول بزوال

الخطيئة كما مرّ في البحث الآتي ف٦٠ فعلى هذا تكون الخطيئة المميته والعرضية متقابلتين تقابل قابل الاصلاح وغير قابله وانما اقول هذا بالقياس الى المبدإ الداخل لا بالقياس الى القدرة الالهية التي تستطيع ابراء كل مرضٍ جسديّ وروحيّ . ولهذا صحّ ان تجعل الخطيئة العرضية قسيمة للمميتة

اذًا اجيب على الاول بان قسمة الخطيئة الى عرضية ومميتة ليست من قبيل قسمة الجنس الى انواعه المشتركة حقيقته بينها على السواء بل من قبيل قسمة اللفظ المشكك الى ما يُحمَل عليه بالتقدم والتأخر ولهذا كانت الحقيقة الكاملة التي جعلها اوغسطينوس للخطيئة تصدق على الخطيئة المميتة . واما الخطيئة العرضية فيقال لها خطيئة باعتبار الحقيقة الناقصة وبالنسبة الى الخطيئة المميتة كما يقال للعرض موجودٌ بالنسبة الى الجوهر باعتبار حقيقة الجوهر الناقصة فهي ليست منافية للشريعة لان مرتكب الخطيئة العرضية لا يفعل ما تنهى عنه الشريعة ولا يترك ما توجبه بل يفعل ما هو خارجٌ عن الشريعة لعدم رعايته طريقة العقل المقصودة من الشريعة

وعلى الثاني بان تلك الوصية الرسولية ايجابية فلا تُلزِم دائمًا ومن ثم لا يخالفها كل من لا يوجه بالفعل الى مجد الله كل ما يفعله فيكفي ان يوجه الانسان نفسه وكل افعاله الى الله بالملكة حتى لا يرتكب دائمًا مميتة في عدم توجيهه بالفعل فعلاً من افعاله الى مجد الله . والخطيئة العرضية لا تنفي توجيه الفعل الانساني الى مجد الله بالملكة بل بالفعل فقط لانها لا تنفي المحبة التى توجّه الى الله بالملكة فلا يلزم اذن ان من يرتكب عرضيةً يرتكب مميتةً

وعلى الثالث بان من يرتكب خطيئة عرضية يتعلق بالخير الزمني لا تعلق تمتع اذ ليس يجعل فيه غايته بل تعلق استعمال لتوجيهه اياه الى الله ليس بالفعل بل بالملكة

وعلى الرابع بان الخير الفاني لا يعتبر منتهىً مقابلاً للخير الباقي الا متى جُعِل غايةً

لان ما يؤدي الى الغاية ليس له اعتبار المنتهى

الفصل الثاني

في ان الخطيئة المميتة والعرضية هل هما متغايرتان بالجنس

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخطيئة العرضية والمميتة ليستا متغايرتين بالجنس بحيث يكون شيء من جنسه خطيئة مميتة اوعرضية فان ما كان من جنسه خيراً او شراً في الافعال الانسانية يعتبر بالنسبة الى موضوعه كما مر في مب ١٨ ف٢ ·وكل موضوع يمكن ان يقترف فيه خطيئة مميتة وعرضية · فان كل خير فان يستطيع الانسان ان يحبه دون الله وهو الخطأ العرضي او فوق الله وهو الخطأ المميت · فاذاً ليست الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة متغايرتين بالجنس

٢ وايضاً ان الخطيئة المميتة هي التي يتعذر اصلاحها والعرضية هي التي يمكن اصلاحها كما تقدم في الفصل الآنف · وانما يتعذر اصلاح الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصد ويقال لها عند بعضهم غير مغتفرة وانما يمكن اصلاح الخطيئة التي تحصل عن ضعف او عن جهل ويقال لها مغتفرة فاذاً الخطيئة المميتة والعرضية انما تتغايران تغاير الخطيئة المرتكبة عن سوء قصد او عن ضعف وجهل · وتغاير الخطايا من هذه الجهة ليس تغايراً بالجنس بل بالعلة كما مرَّ في مب ٧٧ ف ٨ · فاذاً ليست الخطيئة العرضية والمميتة متغايرتين بالجنس

٣ وايضاً قد مرَّ في مب ٧٤ ف٣ و١٠ ان ما يحصل في الشهوة الحسية وفي العقل من الحركات البديهية خطايا عرضية · والحركات البديهية توجد في كل جنس من الخطايا · فاذاً ليس يوجد خطايا عرضية من جنسها

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في خطابه في المطهر ذكر اجناساً للخطايا العرضية واجناساً للخطايا المميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة العرضية تقال (في اللاتينية)من معنى المغفرة فاذاً يجوز ان يقال لخطيئة انها عرضية اما لانها قد اغتُفِرت وعليه قول امبروسيوس في كتاب الفردوس ب١٤ « كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية » وهذه يقال لها عرضية من المعلول او لانه ليس فيها ما يمنع اغتفارها كلها او بعضها اما بعضها فكما اذا كان فيها ما يخفف الجرم كما اذا حدثت عن مرض او جهل وهذه يقال لها عرضية من العلة واما كلها فلانها لا تبطل التوجه الى الغاية القصوى فلا تستوجب عقاباً ابدياً بل زمنياً وهذه الخطيئة العرضية هي المقصودة من كلامنا هنا ٠ فمن المقرر ان الخطيئة العرضية بالمعنيين الاولين ليس لها جنسٌ معين بل انما يجوز ان يكون لها ذلك بالمعنى الثالث فيقال لبعض الخطايا عرضية من جنسها ولبعضها مميتة من جنسها باعتبار ان جنس الفعل او نوعه يتعين من موضوعه لانه متى توجهت الارادة الى شيء منافٍ في نفسه للمحبة التي بها يتوجه الانسان نحو الغاية القصوى كانت الخطيئة مميتة من جهة موضوعها فتكون مميتة من جنسها منافية كانت لمحبة الله كالتجديف والحنث ونحوها او لمحبة القريب كالقتل والزنى بزوجة الغير وما اشبه ذلك ٠ ومن ثم كانت هذه خطايا مميتة من جنسها ٠ وقد تتوجه احياناً ارادة الخاطىء الى ما يتضمن في نفسه شيئاً من عدم الترتيب ولكنه لا يضاد محبة الله والقريب كالكلام البطال والضحك الخارج عن محله ونحو ذلك وهذه خطايا عرضية من جنسها — الا انه لما كانت الافعال الخلقية لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع فقط بل من حالة الفاعل ايضاً كما اسلفنا في مب ١٨ ف ٤ و٦ كان يحدث احياناً ان ما هو خطيئة عرضية من جنسه باعتبار الموضوع يصير خطيئة مميتة من جهة الفاعل اما لجعله اياه الغاية القصوى او لتوسله به الى ما هو خطيئةٌ مميتةٌ من جنسه كما لو قصد انسانٌ بالكلام البطال التوصل الى ارتكاب الزنى بزوجة الغير ٠ وكذا قد يحدث

ايضاً من جهة الفاعل ان ما هو من جنسه خطيئة مميتة يصير خطيئةً عرضيةً وذلك بسبب نقص الفعل اي عدم التروي فيه بالعقل الذي هو المبدأ الخاص للفعل القبيح كما مرَّ في مب ٧٤ ف ١٠ في شأن حركات الكفر البديهية .

اذاً اجيب على الاول بانه بمجرد انتخاب الانسان ما ينافي المحبة الالهية يظهر انه يؤثره عليها وبالتالي انه احبُّ اليه من الله ومن ثمه كانت بعض الخطايا وهي المنافية في نفسها للمحبة تقتضي من جنسها ايثار شيءٍ بالمحبة على الله فتكون مميتةً من جنسها

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية من العلة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضيةٌ بسبب نقص الفعل

الفصلُ الثالثُ

في ان الخطيئة العرضية هل هي استعدادٌ للخطيئة المميتة

يتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية ليست استعداداً للخطيئة المميتة فان احد المتقابلين لا يؤهب للآخر . والخطيئة العرضية والمميتة متقابلتان كما مرَّ في ف ١ . فاذاً ليست الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميتة

٢ً وايضاً ان الفعل يؤهب لما يماثله في النوع وعليه قوله في الخلقيات ك ٢ ب ١ « ينشأ عن الافعال احوال وملكات مماثلة لها » . والخطيئة المميتة والعرضية متغايرتان بالجنس او بالنوع كما تقدم في الفصل الآنف . فالخطيئة العرضية اذن لا تؤهب للخطيئة المميتة

٣ً وايضاً لو كان يقال للخطيئة عرضية لكونها تؤهب للخطيئة المميتة لوجب ان يكون كل ما يؤهب للخطيئة المميتة خطيئة عرضية . وجميع الاعمال الصالحة

تؤهب للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في قانونه رسا ١١ ٢ « الكبرياء تنصب الشرك للاعمال الصالحة حتى تبيد » فيلزم اذن كون الاعمال الصالحة ايضاً خطايا عرضية وهذا خلفٌ

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٩:١ « من يحتقر الامور اليسيرة يسقط شيئاً فشيئاً » ومن يخطأ خطأً عرضياً يظهر انه يحتقر الامور اليسيرة فهو اذن يتأهب شيئاً فشيئاً لان يسقط كل السقوط بالخطيئة المميتة

والجواب ان يقال ان المؤهب علةٌ باعتبارٍ ما وعليه كان للتأهيب طريقتان بحسب طريقتي العلة فان العلة منها ما يحرك قصداً الى المعلول كتسخين الحار ومنها ما يحرك تبعاً بازالة المانع كما ان من يزحزح اسطوانة يقال انه يزحزح الحجر الموضوع فوقها وبهذا الاعتبار كان فعل الخطيئة يؤهب لشيءٍ على نحوين اولاً قصداً وبهذا الوجه يهيئ لفعلٍ يماثله في النوع والخطيئة التي هي عرضيةٌ من جنسها لا تؤهب بهذا النحو اولاً وبالذات للخطيئة التي هي مميتةٌ من جنسها لتغايرهما بالنوع الا ان الخطيئة العرضية يمكن ان تؤهب على هذا النحو بوجهٍ من التبعية للخطيئة التي هي مميتةٌ من جهة الفاعل فانه متى ازدادت الحال او الملكة بافعال الخطايا العرضية امكن ان تعظم شهوة الخطاء الى حد ان يجعل الخاطىء غايته في الخطيئة العرضية لان غاية كل ذي ملكة من حيث هو كذلك هي الفعل بحسب الملكة وهكذا يكون تكثر الخطايا العرضية مؤهباً للخطيئة المميتة — وثانياً بازالة المانع وبهذا النحو يمكن لخطيئة عرضية من جنسها ان تؤهب لخطيئة مميتة من جنسها لان من يقترف خطيئة عرضية من جنسها يتعدى ترتيباً ما وباعتياده عدم اخضاع ارادته للترتيب الواجب في الصغائر يتأهب لعدم اخضاعها ايضاً لترتيب الغاية القصوى وايثار ما هو خطيئة مميتة في جنسه

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست قسيمة للخطيئة المميتة

بوجه التقابل على انهما نوعان ينقسم اليهما جنس واحد كما مرَّ في ف ١ بل على حد كون العرض قسيماً للجوهر · وكما يمكن ان يكون العرض استعداداً للصورة الجوهرية كذلك يمكن ان تكون الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميتة

وعلى الثاني بان الخطيئة العرضية ليست مماثلة للمميتة في النوع ولكنها مماثلةٌ لها في الجنس من حيث ان كلتيهما تدلان على نقص في الترتيب الواجب ولو اختلفت دلالتهما على ذلك كما مرَّ في الفصلين الآنفين

وعلى الثالث بان العمل الصالح ليس استعداداً بالذات للخطيئة المميتة لكنه قد يكون موضوعاً او سبباً لها بالعرض · واما الخطيئة العرضية فتؤَهب لها بالذات كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الرابعُ

في ان الخطيئة العرضية هل يجوز ان تصير مميتة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية يجوز ان تصير مميتة فقد قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا « من لا يؤْمن بالابن فلا يعاين الحياة » ما نصه « الصغائر (يعني الخطايا العرضية) اذا أُغفلت قتلت » وانما يقال للخطيئة مميتةٌ من حيث تقتل النفس قتلاً روحياً · فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة

٢ وايضاً ان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل خطيئةٌ عرضية فان لحقته كانت مميتةً كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٨ · فالخطيئة العرضية اذن يجوز ان تصير مميتةً

٣ وايضاً ان الفرق بين الخطيئة المميتة والعرضية كالفرق بين الداء العضال والقابل العلاج كما مرَّ في ف ١ · والداء القابل العلاج يجوز ان يصير عضالاً · فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتةً

٤ وايضاً ان الاستعداد يجوز ان يصير ملكة · والخطيئة العرضية استعدادٌ للميتة كما تقدم في الفصل الآنف · فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة

لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي بينها فرق غير متناهٍ لا يستحيل بعضها الى بعض · وبين الخطيئة المميتة والعرضية فرقٌ غير متناهٍ كما يظهر مما اسلفناه في مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥ · فيمتنع اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة

والجواب ان يقال ان صيرورة الخطيئة العرضية مميتة يجوز ان يراد بها ثلاثة معانٍ الاول ان فعلاً واحداً بالعدد يكون اولاً خطيئة عرضية ثم يكون بعد ذلك خطيئة مميتة وهذا ممنوعٌ لان الخطيئة تقوم اصالةً بفعل الارادة كغيرها من الافعال الخلقية فاذا تغيرت الارادة لا يقال للفعل واحدٌ باعتبار خلقيته وان كان واحداً متصلاً باعتبار طبيعته واذا لم تتغير الارادة امتنع ان تصير الخطيئة العرضية مميتة — والثاني ان ما كان عرضياً في جنسه يصير مميتاً وهذا جائزٌ من حيث يُجعَل غايةً اومن حيث تُجعَل الخطيئة المميتة غايةً له على ما مرَّ في ف ٢ — والثالث ان يتقوم عن خطايا عرضية كثيرة خطيئة واحدة مميتة وهذا ان اريد به ان يتقوم بالفعل خطيئة واحدة مميتة عن خطايا عرضية كثيرة فهو باطلٌ لان جميع ما في العالم من الخطايا العرضية لا يمكن ان يستوجب من العقاب ما تستوجبه خطيئة واحدة مميتة وهذا ظاهرٌ من جهة المدة لان الخطيئة المميتة تستوجب عقاباً ابدياً والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً زمنياً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ و ٥ وهو ظاهرٌ ايضاً من جهة عقاب التضرر لان الخطيئة المميتة تستوجب حرمان الرؤية الالهية الذي لا يقاس به عقاب كما قال فم الذهب ومن جهة عقاب الحس باعتبار دود الضمير وان جاز ان يكون بين العقابين تناسبٌ باعتبار عقاب النار · واما ان اريد به ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل خطيئة واحدة مميتة بوجه التأهيب فهو حق كما تقدم بيانه في الفصل الآنف باعتبار الطريقتين

اللتين تؤهب بهما الخطيئة العرضية للخطيئة المميتة

اذًا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس بمعنى ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل الخطيئة المميتة بطريقة التأهيب

وعلى الثاني بان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل لا تصير هي بعينها اصلاً خطيئة مميتة بل انما يصير كذلك فعل العقل الراضي

وعلى الثالث بان الداء الجسماني ليس فعلاً بل حالاً مستمرة فيمكن ان يعروه تغيرٌ مع بقائه بعينه والخطيئة العرضية فعلٌ زائلٌ يمتنع استئنافه فليس حكمهما في ذلك واحداً

وعلى الرابع بان الاستعداد الذي يصير ملكةً هو بمنزلة الناقص في نوعٍ واحد بعينه كما ان العلم الناقص متى استكمل صار ملكةً · والخطيئة العرضية استعدادٌ لجنس آخر كاستعداد العرض للصورة الجوهرية التي يمتنع استحالته اليها

الفصلُ الخامسُ

في ان الظرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة

يتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الظرف يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة فقد قال اوغسطينوس في كلامه على المطهر « الغضب اذا طالت مدته والسكر اذا استمر صاحبه عليه صارا في جملة الخطايا المميتة » والغضب والسكر ليسا من الخطايا المميتة في جنسها والا لكانا مميتين دائماً · فالظرف اذن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان اللذة اذا كانت متوقفة فهي خطيئة مميتة واذا لم تكن متوقفة فهي خطيئة عرضية · والتوقف ظرفٌ · فالظرف اذن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم من الفرق بين الخطيئة العرضية

والمميتة المندرجتين جميعاً في جنس القبيح · والظرف يجعل الفعل الحسن قبيحاً كما يظهر في من يتصدق لاجل المجد الباطل · فأولى اذن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة

لكن يعارض ذلك ان الظرف لكونه عرضاً لا يمكن ان يتجاوز قدره قدر الفعل الحاصل له من جنسه ضرورة ان المحل افضل دائماً من العرض فمتى كان الفعل من جنسه خطيئة عرضية امتنع ان يصير بالظرف خطيئة مميتة لمجاوزة الخطيئة المميتة قدر الخطيئة العرضية الى غير نهاية على نحوٍ ما كما يظهر مما مر في مب ٧٢ ف ٥ و مب ٨٧ ف ٥

والجواب ان يقال ان الظرف بما هو ظرفٌ هو عرضٌ للفعل الخلقي كما مرّ في مب ٧ ف ١ ومب ١٨ ف ٥ و ١٠ و ١١ عند الكلام على الظروف لكن قد يعرض ان يُعتبر الظرف فصلاً نوعياً للفعل الخلقي فيتعرى اذ ذاك عن صفة الظرفية ويكون مقوّماً لنوع الفعل الخلقي وهذا يعرض في الخطايا متى اضاف الظرف الى قباحتها قباحة جنسٍ اخر كما ان مضاجعة الرجل لغير زوجته فعل قبيح بالقبح المقابل للعفاف واما مضاجعته لزوجة غيره ففيها قبحٌ آخر مقابل للعدالة التي يضادها غصب ما للغير وهكذا يكون هذا الظرف مقوماً لنوعٍ آخر من الخطيئة يقال له الزنى بزوجة الغير · ويستحيل ان يجعل الظرف الخطيئة العرضية مميتة ما لم يزدها قباحة جنسٍ آخر فقد مرّ في ف ١ ان قباحة الخطيئة العرضية قائمةٌ بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية وقباحة الخطيئة المميتة قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى الغاية القصوى فيتضح اذن ان الظرف ما بقي ظرفاً لا يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة بل انما يجعلها كذلك متى احالها الى نوعٍ اخر وصار على نحوٍ ما فصلاً نوعياً للفعل الخلقي

اذاً اجيب على الاول بان طول المدة ليس ظرفاً محيلاً الى نوعٍ آخر ومثله

المواظبة والاستمرار الا ان يكون ذلك بالعرض لطارىء ما فان كثرة الشيء او اطالته لا تكسبهُ نوعاً جديداً الا ان يحدث في الفعل المتكثر او المستطيل ما يغير نوعه كالتمرد او الاحتقار او نحو ذلك . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الغضب لكونه حركةً في النفس الى الاضرار بالقريب فاذا كان الضرر الذي تقصد اليه حركة الغضب خطيئة مميتةً من جنسهِ كالقتل او السرقة كان هذا الغضب خطيئةً مميتةً من جنسهِ . وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب نقص الفعل من حيث يكون حركةً بديهيةً للقوة الحسية فاذا طالت مدته رجع برضى العقل الى طبيعة جنسه — واما اذا كان الضرر الذي تقصد اليه حركة الغضب خطيئةً عرضية من جنسهِ كما اذا غضب انسان من آخر فقال له كلمةً خفيفة او هزلية تؤلمهُ قليلاً فلا يكون الغضب خطيئة مميتةً ولو طالت مدته الا بالعرض كما اذا نشأ عنه عثرة جسيمة او شيء يشبه ذلك

واما السكر فانه في نفسهِ خطيئة مميتة فان تعطيل الانسان لغير ضرورةٍ قوة العقل الذي بهِ يتوجه الى الله ويجتنب خطايا كثيرة تعرض له لمجرد لذة الخمر منافٍ صراحةً للفضيلة وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب جهل او ضعفٍ كما اذا كان الانسان جاهلاً قوة الخمر او ضعف نفسه فلا يخال انه يسكر فانهُ حينئذٍ لا يخطأ لسكرهِ بل لافراطهِ في الشرب فقط الا انه متى اكثر من السكر لم يبقَ لهُ في هذا الجهل عذرٌ بل يظهر حينئذٍ انه الى السكر اميل منه الى الإمساك عن الخمرة التي لا فائدة فيها فترجع الخطيئة الى طبيعتها

وعلى الثاني بان اللذة المتوقفة لا يقال انها خطيئة مميتة الا في ما هو من جنسهِ خطيئة مميتة واذا لم تكن اللذة فيهِ متوقفة كانت الخطيئة عرضية بسبب نقص الفعل كما تقدم في الغضب فان المراد بالغضب الطويل واللذة المتوقفة ما حصل فيهِ من ذلك روية العقل ورضاه

وعلى الثالث بان الظرف لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً الا بتقويهِ نوع الخطيئة كما مرَّ في مب ١٨ ف ٥

الفصلُ السادسُ

في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الخطيئة المميتة يمكن ان تصير عرضية فان بعد الخطيئة العرضية عن المميتة كبعد الخطيئة المميتة عن العرضية · والخطيئة العرضية تصير مميتة كما مرَّ في ف ٤ · فاذاً كذلك الخطيئة المميتة يجوز ان تصير عرضية

٢ وايضاً قد جُعِل الفرق بين الخطيئة العرضية والمميتة في ان صاحب المميتة احبُّ للخليقة منه لله وصاحب العرضية احبُّ لله منه للخليقة · وقد يعرض ان من يقترف ما هو من جنسهِ خطيئة مميتة يكون احبَّ لله منه للخليقة كمن يزني زنىً بسيطاً وهو جاهل كونهُ خطيئةً مميتةً ومنافياً للمحبة الالهية مع انه لو علم انه يأتي بهِ ما ينافي المحبة الالهية لاعرض عنه حباً بالله · فهو اذن يقترف خطيئة عرضية وهكذا يمكن ان تصير الخطيئة المميتة عرضية

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم منه بين الخطيئة العرضية والمميتة كما تقدم في الفصل الآنف · والفعل الذي هو من نفسهِ قبيحٌ يجوز ان يصير حسناً كجواز ان يصير القتل فعل عدالة كما يظهر في الحاكم الذي يميت اللص · فلأَن يجوز ان تصير الخطيئة المميتة عرضيةً اولى

لكن يعارض ذلك انه يستحيل صيرورة الابدي زمنياً · والخطيئة المميتة تستوجب عقاباً ابدياً والعرضية تستوجب عقاباً زمنياً · فيستحيل اذن ان تصير الخطيئة المميتة عرضية

والجواب ان يقال ان الفرق بين الخطيئة العرضية والمميتة هو نفس الفرق بين الكامل والناقص في جنس الخطيئة على ما مرَّ في ف ١ · والناقص يجوز ان

يبلغ الكمال بزيادة شيء ومن ثمه فالخطيئة العرضية اذا زيد عليها قبحٌ راجع الى جنس الخطيئة المميتة صارت بذلك مميتةً كما لو قال قائل كلمةً بطالة ليزني واما الكامل فلا يجوز ان يصير ناقصاً بالزيادة ولذلك فالخطيئة المميتة اذا زيد عليها قبحٌ راجعٌ الى جنس الخطيئة العرضية لا تصير بذلك عرضيةً لان من يزني ليقول كلمةً بطالةً لا يخف بذلك جرم خطيئته بل يثقل بالاحرى لما زيد عليه من القبح — على ان ما كان من جنسه خطيئةً مميتة يجوز ان يصير خطيئة عرضية بسبب نقصان الفعل من حيث لا تستكمل فيه حقيقة الفعل الخلقي لحدوثه بالبداهة لا عن رويةً كما مرَّ في ف ٢ وهذا يصير بالخلوّ من شيء اي من رويةً العقل · ولما كان الفعل الخلقي يستفيد حقيقته النوعية من رويةً العقل كانت الحقيقة النوعية تنتقض بهذا الخلو

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية تفترق عن المميتة افتراق الناقص عن الكامل كما يفترق الطفل عن الرجل · والطفل يصير رجلاً دون العكس · فالاعتراض اذن غير واردٍ

وعلى الثاني بانه اذا كان الجهل عاذراً على الخطيئة كل العذر كجهل المستشيط غضباً او المجنون كان الزاني مع هذا الجهل لا يخطأ لا خطيئة مميتة ولا عرضية · واما اذا كان الجهل قابل الاندفاع فيكون هو عينه خطيئة ويشتمل في نفسه على نقص المحبة الالهية من حيث ان الانسان يتقاعد عن علم ما به يقدر ان يحافظ على المحبة الالهية

وعلى الثالث بان ما كان قبيحاً في نفسه لا يمكن ان يحسن فعله مهما كانت غايته كما قال اوغسطينوس في رده على منداكيوس ب ٧ · والقتل هو اماتة البريء وهذا لا يمكن ان يحسن فعله بوجهٍ من الوجوه واما الحاكم الذي يميت اللص او الجندي الذي يميت عدوّ الحكومة فلا يقال له قاتل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الاختيار ١ ب ٤ و٥

أَلبحثُ التاسعُ والثمانونَ

في الخطيئة العرضية في نفسها – وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة العرضية في نفسها والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس — ٢ في قسمة الخطيئة العرضية الى ما عبّر عنه في ١ كور ٣: ١٢ بالخشب والحشيش والتبن — ٣ في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترف خطيئة عرضية — ٤ هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يقترف خطيئةً عرضية — ٥ في ان حركات الكفرة الأولى هل هي خطايا عرضية — ٦ في انه هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد

أَلفصلُ الأَوَّلُ

في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية تدنس النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ان الخطايا العرضية اذا تكاثرت ذهبت بشرف عرضنا الى حدّ ان تحرمنا معانقة العريس السماوي · وليس الدنس سوى نقصان العرض · فالخطايا العرضية اذن تدنس النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة المميتة تدنس النفس بسبب ما في فعل الخاطئ وعاطفته من فساد الترتيب · والخطيئة العرضية يحصل فيها شيء من فساد الترتيب في الفعل والعاطفة · فهي اذن تدنس النفس

٣ وايضاً ان دنس النفس يحدث عن مماسة شيء زمنيّ بالمحبة كما مرّ في مب ٨٤ ف ١ · والنفس في الخطيئة العرضية تماس شيئاً زمنياً بمحبة عارية عن الترتيب · فالخطيئة العرضية اذن تدنس النفس

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٥: ٢٧ « ليهديها لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها » يعني ليس فيها خطيئة جنائية كما قال الشارح · فيظهر اذن ان تدنيس النفس خاصٌ بالخطيئة المميتة

والجواب ان يقال ان المراد بالدنس فقد النقاوة بماسة شيء كما هو ظاهرٌ في الجسمانيات التي منها استعير اسم الدنس للنفس تشبيهاً على ما مرَّ في مب ٨٦ ف١ وكما ان في الجسم نقاوتين احداهما حاصلة عن حال الاعضاء واللون الداخلية والاخرى حاصلة عن نور واردٍ من الخارج كذلك في النفس نقاوتان احداهما ملكية اي بالملكة وكأنها داخلية والاخرى فعلية وكأنها نورٌ خارجي فالخطيئة العرضية تمنع من النقاوة الفعلية دون الملكية لانها لا تزيل ولا تنقص ملكة المحبة وسائر الفضائل كما سيأتي بيانهُ في ٣١ · ٣١ · مب ٢٤ ف ١٠ ومب ٣٣ ف١ بل انما تمنع من فعلها فقط والدنس يدل على شيء راسخ في المتدنس فيظهر انه اولى بفقد النقاوة الملكية منه بفقد النقاوة الفعلية وعلى هذا فالخطيئة العرضية لا تدنس النفس في الحقيقة وحيث يقال انها تدنسها فذلك باعتبارٍ من حيث تمنع من النقاوة الحاصلة عن افعال الفضائل

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على ما اذا كانت الخطايا العرضية الكثيرة تؤدي الى الخطيئة المميتة بطريقة التأهيب اذ لا تحرم بغير هذا المعنى من معانقة العريس السماوي

وعلى الثاني بان فساد الترتيب في الفعل يفسد ملكة الفضيلة في الخطيئة المميتة لا في الخطيئة العرضية

وعلى الثالث بان النفس في الخطيئة المميتة تتعلق بالمحبة بالشيء الزمني على انه غاية لها وبذلك يمتنع بالكلية فعل نور النعمة الذي يفاض على الذين يتعلقون بالمحبة بالله على انه الغاية القصوى · واما في الخطيئة العرضية فليس يتعلق الانسان

بالخليقة على انها الغاية القصوى· فليس حكمهما واحداً

ألفصلُ الثاني

في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن هل هو صواب

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن في ١ كور ٣ :١١—١٥ ليس صواباً لانه يقال هناك ان الخشب والحشيش والتبن تبنى على الاساس الروحي · والخطايا العرضية خارجة عن البناء الروحي كما ان المزاعم الباطلة كلها خارجة عن العلم · فالدلالة اذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٢ وايضاً ان من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً فانه « سيخلص كما يخلص من يمرّ في النار » · ومن يقترف الخطايا العرضية فقد لا يخلص ايضاً بالنار كما لو وجدت خطايا عرضية على من يموت وعليه خطيئة مميتة · فالدلالة اذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٣ وايضاً ان مفاد قول الرسول أن الذين يبنون ذهباً وفضةً وحجارةً كريمة اي محبة الله والقريب والاعمال الصالحة غير الذين يبنون خشباً وحشيشاً وتبناً · والخطايا العرضية يقترفها ايضاً اولئك الذين يحبون الله والقريب ويعملون الاعمال الصالحة ففي ١ يو ١ :٨ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فانما نضل انفسنا » فالدلالة اذن بهذه الثلاثة على الخطايا العرضية ليست صواباً

٤ وايضاً ان اقسام الخطايا العرضية ومراتبها اكثر جداً من ثلاثة · فحصرها اذن في هذه الثلاثة ليس صواباً

لكن يعارض ذلك ان الرسول ذكر ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً « سيخلص كما يخلص من يمرّ في النار » فهو اذن يُسامُ عذاباً لكن عذابه لن يكون ابدياً · واستيجاب العذاب الزمني مخصوصٌ بالخطيئة العرضية كما مرّ في مب ٨٧ ف ٥

فالمراد اذن بتلك الثلاثة الدلالة على الخطايا العرضية

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بالاساس الايمان المعرّى عن الصورة الذي يبني عليه بعض الناس الاعمال الصالحة المعبر عنها بالذهب والفضة والحجارة الكريمة وبعضهم الخطايا المميتة المعبر عنها عندهم بالخشب والحشيش والتبن — الا ان هذا القول ابطله اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب١٥ لان الرسول قال في غلا٥: ٢١ ان الذين يعملون اعمال الجسد « لا يرثون ملكوت الله » اي لا يخلصون وهو قد قال ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً «سيخلص كما يخلص من يمرّ في النار» فيمتنع اذن ان يكون المراد بالخشب والحشيش والتبن الخطايا المميتة — وذهب غيرهم الى ان المراد بالخشب والحشيش والتبن الاعمال الصالحة التي تُبنَى على البناء الروحي لكن يمازجها خطايا عرضية كما اذا خالط عناية الرجل بتدبير منزله التي هي عمل صالح محبةٌ مفرطة لزوجته او لاولاده او لاملاكه لكن اقل من محبته لله اي بحيث لا يريد ان يفعل لاجل هذه الاشياء شيئاً منافياً لارادة الله — الا ان هذا القول ايضاً يظهر خارجاً عن الصواب فمن الواضح ان جميع الاعمال الصالحة ترجع الى محبة الله والقريب فهي اذن ترجع الى الذهب والفضة والحجارة الكريمة وهكذا لا ترجع الى الخشب والحشيش والتبن — فالحق اذن ان الخطايا العرضية التي تمازج عناية الناس بالارضيات يُعبَّر عنها بالخشب والحشيش والتبن فكما ان هذه تُجمع في البيت ولا تتعلق بجوهر البناء ويمكن احراقها مع بقاء البناء كذلك تتوفر الخطايا العرضية في الانسان مع بقاء البناء الروحي وهو يُعاقَب عليها اما بنار الاضطهاد الزمني في هذه الحياة او بنار المطهر بعدها ولكنه يفوز بالخلاص الابدي

اذاً اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا يقال انها تُبنَى على الاساس الروحي بمعنى انها توضع فوقه حقيقةً بل بمعنى انها توضع بقربه على حد قوله في

مز١٣٦: ١ «على انهار بابل» اي بقربها لان الخطايا العرضية لاتهدم البناء الروحي كما تقدم

وعلى الثاني بانه ليس يقال لكل من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً انه يخلص كما يخلص من يمر في النار بل انما يقال ذلك لمن يبني على اساس فقط وليس هذا الاساس هو الايمان العاري عن الصورة كما زعم بعضٌ بل الايمان المصور بالمحبة كقوله في افس٣: ١٧ «متاصلين في المحبة ومتأسسين عليها» فاذاً من يموت وعليه خطيئة مميتة وخطايا عرضية فله خشب وحشيش وتبن ولكنها ليست مبنية على اساس روحي فلا يخلص كما يخلص من يمر في النار

وعلى الثالث بان الذين ينقطعون عن الاهتمام بالامور الزمنية وان خطئوا احياناً خطأً عرضياً فانهم يقترفون خطايا عرضية خفيفة وفي الاكثر تمحّص عنهم بحرارة المحبة فهؤلاء اذن لا يبنون الخطايا العرضية لبقائها فيهم زماناً يسيراً واما الخطايا العرضية التي يقترفها من يتشاغل في الارضيات فتبقى زماناً طويلاً اذ ليس يتيسر لهم كثيراً ان يبادروا الى تمحيصها بحرارة المحبة

وعلى الرابع بان كل شيء ينحصر في ثلاثة اي مبدإ ووسط وغاية كما قال الفيلسوف في كتاب السماء ١ ب ١ وقضية ذلك ان جميع مراتب الخطايا العرضية ترجع الى ثلاثة اي الخشب الذي يبقى في النار زماناً طويلاً والتبن الذي يفنى بغاية السرعة والحشيش الذي هو بين بين لان الخطايا العرضية على قدر تفاوت رسوخها او نقلها يتفاوت زمان تمحيصها بالنار

الفصلُ الثالثُ

في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترف خطيئةً عرضية

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان يقترف خطيئةً عرضية فقد كتب الشارح على قول الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤

«لم يكن آدم الذي أُغوي» ما نصه« لما لم يكن قد خبر شدة العدل الالهي كان ممكناً له ان يخطىء باعتقاده ان ما يقترفه من الخطايا مغتفرٌ» ولو لم يكن ممكناً له ان يقترف خطيئة عرضيةً لما كان يعتقد ذلك · فقد امكن له اذن ان يقترف خطيئة عرضية من غير ان يقترف خطيئةً مميتةً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسيره ف ١١ من سفر التكوين « لايخالنَّ احدٌ انه كان في قدرة المجرّب ان يُسقط الانسان لو لم ينشأ قبل ذلك في نفس الانسان حركة كبرياء كان يجب قمعها وحركة الكبرياء المتقدمة السقوط الذي حصل بالخطيئة المميتة لم يكن ممكناً ان تكون سوى خطيئة عرضية · وقال ايضاً في الموضع المتقدم ذكره « ان الرجل اغراه شهوة الامتحان اذ رأى ان المرأة لم تمت حين اكلت التفاحة المحرمة » ويظهر ايضاً انه كان عند حواء شيءٌ من حركة الكفر لانها شكت في كلام الرب كما يظهر من قولها « لعلنا نموت » على ما في تك ٣ : ٣ وهذه يظهر انها خطايا عرضية · فاذاً قبل ان يقترف الانسان خطيئة مميتةً كان ممكناً له ان يقترف خطيئةً عرضية

٣ وايضاً ان الخطيئة المميتة اشد مقابلة لكمال الحالة الأُولى من الخطيئة العرضية · وكمال الحالة الأُولى لم يمنع الانسان عن ان يرتكب الخطيئة المميتة · فكذا اذن لم يكن مانعاً له عن ارتكاب الخطيئة العرضية

لكن يعارض ذلك ان كل خطيئة تستوجب عقاباً · ولم يكن ممكناً وجود عقاب في حالة البرارة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ · فاذاً لم يكن ممكناً للانسان ان يرتكب خطيئة لايخرج بها عن تلك الحالة الكمالية · والخطيئة العرضية لا تغير حالة الانسان · فاذاً لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان الجمهور على ان الانسان لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئةً عرضيةً وليس المراد بذلك انه لو ارتكب ما هو

عرضيٌ بالقياس الينا لكان بالقياس اليه مميتاً بسبب سمو حاله فان شرف الشخص
ظرفٌ مثقلٌ للخطيئة لكنه لايصير بها الى نوعٍ آخر الا ان يرد عليها قباحة
التمرد او النذر او نحو ذلك مما لامحلّ له هنا فاذاً ما كان في نفسه عرضياً لم
يكن ممكناً ان يصير مميتاً بسبب شرف الحالة الاولى · فالمراد بذلك اذن ان
الانسان لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئةً عرضيةً لانه لم يكن ممكناً ان
يرتكب ما هو في نفسه خطيئة عرضية قبل ان يفقد بالخطيئة المميتة كمال الحالة
الأولى — وتحقيق ذلك ان الخطيئة العرضية تحدث عندنا اما لنقصٍ في الفعل
كالحركات البديهية في جنس الخطايا المميتة واما لفساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية وكلا الامرين
يحدثان عن فسادٍ في الترتيب لعدم اندراج الادنى تحت الاعلى اندراجاً ثابتاً فان
ما يحصل عندنا من الحركات البديهية في الشهوة الحسية يحدث من عدم خضوع
الشهوة الحسية مطلقاً للعقل وما يحصل من ذلك في العقل يحدث عندنا من
حيث لايخضع انفاذ فعل العقل للروية التي تحصل عن خيرٍ أعلى كما اسلفنا في
مب ٧٤ف٠١ وما يحصل في النفس الانسانية من فساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية فانما يحدث
من حيث ان ما يؤدي الى الغاية لايخضع دائماً للغاية التي لها المقام الاعلى في
المشتهيات وهي بمنزلة مبداء ثا كما مر في مب ١٠ ف١ و٧٢ ف ٥ وقد اسلفنا في
ق١ مب ٩٥ف١ ان الترتيب كان في حال البرارة مرعياً على وجهٍ ثابتٍ فكان
الادنى خاضعاً دائماً للاعلى ما دام الجزء الاعلى في الانسان خاضعاً لله كما قال
اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ١٤ ب١٧ و٢٨ ومن ثمه كان يجب ان
لايحصل في الانسان فساد ترتيب لولم يبتدئ ذلك من عدم خضوع الجزء
الاعلى في الانسان لله وهذا حدث بالخطيئة المميتة · فيظهر من ذلك ان الانسان

لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئةً عرضيةً قبل ان يرتكب خطيئة مميتة

اذاً اجيب على الاول بانه ليس المراد بالمغتفر هناك الخطيئة العرضية التي عليها كلامنا بل ما يسهل اغتفاره

وعلى الثاني بان تلك الكبرياء التي سبقت في نفس الانسان كانت خطيئة الانسان الأولى المميتة وانما يقال انها سبقت سقوطه باعتبار فعل الخطيئة الخارج وقد تبع هذه الكبرياء شهوة الامتحان في الرجل والشك في المرأة التي بمجردما سمعته من الحية من ذكر نهي الله حدث عندها حركة كبرياء حتى كانها لم تشأ ان تنتهي بنهيه

وعلى الثالث بان الخطيئة المميتة انما هي مقابلة لكمال الحالة الأولى من حيث تفسده وهذا لا تفعله الخطيئة العرضية ٠ ولانه يتعذر اجتماع كل فساد في الترتيب وكمال الحالة الأولى يلزم ان الانسان الأول لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ارتكابه خطيئة مميتة

الفصل الرابع

في انه هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية فان الانسان يشارك الملائكة في جزء النفس الاعلى الذي يقال له العقل كقول غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يعقل مع الملائكة » والانسان يمكن له باعتبار جزء النفس الاعلى ان يرتكب خطيئة عرضيةً ٠ فكذا الملاك ايضاً

٢ وايضاً من يستطيع الاكثر يستطيع الاقل ايضاً ٠ وقد استطاع الملاك ان يحب الخير المخلوق اكثر من حبه لله وهذا فعله بارتكابه الخطيئة المميتة ٠ فاذاً كان ممكناً له ان يحب الخير المخلوق اقل من حبه لله بغير ترتيب بارتكابه

الخطيئة العرضية

٣ وايضاً يظهر ان الملائكة الاشرار يفعلون اموراً هي في جنسها خطايا عرضية باغوائهم الناس بالضحك ونحوه من الصغائر . وظرف الشخص لا يجعل الخطيئة العرضية مميتة كما تقدم في الفصل الآنف ما لم يرد على ذلك نهي مخصوص وليس هذا من مقاصد مقامنا هنا . فيمكن اذن للملاك ان يرتكب خطيئة عرضية

لكن يعارض ان كمال الملاك اعظم من كمال الانسان في الحالة الأولى . والانسان لم يكن ممكناً له في الحالة الأولى ان يرتكب خطيئة عرضية . فبالاولى اذن لم يكن ذلك ممكناً للملاك

والجواب ان يقال ان عقل الملاك ليس تدريجياً اي ليس ينتقل من المبادىء الى النتائج مدركاً كلاً منهما على حياله كما يحدث فينا على ما اسلفنا في ق ١ مب ٥٨ ف ٣ فاذاً كلما لحظ النتائج وجب ان يلحظها باعتبار حصولها في المبادىء . والغايات في المشتهيات بمنزلة المبادىء والمؤديات الى الغاية بمنزلة النتائج كما مر غير مرة فاذاً ليس يلتفت عقل الملاك الى ما يؤدي الى الغاية الا باعتبار اندراجه تحت ترتيب الغاية ولهذا فطبع الملائكة يقتضي ان لا يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية من دون ان يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى الغاية وهذا يحدث بالخطيئة المميتة . والملائكة الاخيار لا تتحرك الى ما يؤدي الى الغاية الا بالقياس الى الغاية المقتضاة وهي الله ومن ثم كانت جميع افعالهم افعال محبة فيمتنع اذن ان يحصل عندهم خطيئة عرضية . واما الملائكة الاشرار فلا تتحرك الى شيء الا بالقياس الى غاية خطيئة كبريائهم ولذلك فانهم يرتكبون الخطأ المميت في كل ما يفعلونه بارادتهم وليس كذلك حكم ما فيهم من الشوق الطبيعي الى الخير على ما مرَّ في ق ١ مب ٦٣ ف ٤ ومب ٦٤ ف ٢

اذًا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في العقل لكنه يفارقهم في طريقة التعقل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك لم يستطع ان يحب الخليقة اقل من حبهِ لله الا بتوجيهه اياها اذ ذاك الى الله على انه الغاية القصوى او الى غاية غير مرتبة بالاعتبار المتقدم هناك

وعلى الثالث بان كل ما يظهر انه خطايا عرضية فالشياطين تتوسل به الى ان يقربوا الناس اليهم فيجروهم الى الخطيئة المميتة ومن ثم فانهم يخطأون في هذه خطأً مميتاً باعتبار الغاية التي يقصدونها

الفصل الخامس

في ان حركات الشهوة الحسية الأُولى في الكفرة هل هي خطايا مميتة

يتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة خطايا مميتة فقد قال الرسول في رو٨:١ « ليس من قضاء على الذين في المسيح يسوع وهم لا يسلكون بحسب الجسد » وكلامه هناك على شهوة الحس كما يظهر مما قبله فالسبب اذن في كون الشهوة لا توجب هلاك الذين لا يسلكون بحسب الجسد اي بانقيادهم للشهوة انما هو كونهم في المسيح يسوع . والكفرة ليسوا في المسيح يسوع . فالشهوة اذن فيهم موجبة للهلاك فحركاتهم الأولى اذن خطايا مميتة

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب النعمة والاختيار ب٧ « الذين ليسوا في المسيح اذا شعروا بالجسد استوجبوا الهلاك وان لم يسلكوا بحسب الجسد » وليس يستوجب احدٌ الهلاك الا بالخطيئة المميتة . فاذًا لما كان الانسان يشعر بالجسد بحركة الشهوة الأُولى كانت حركة الشهوة الأُولى في الكفرة خطيئة مميتة في ما يظهر

٣ وايضاً قال انسلموس في الموضع المتقدم « صنع الانسان بحيث يجب ان لايشعر بالشهوة » ويظهر ان الانسان قد تعرّى عن هذا الواجب بنعمة العماد التي ليست للكفرة · فاذاً كلما اشتهى الكافر وان لم ينقد للشهوة يرتكب خطيئة مميتة بتعديه الواجب

لكن يعارض ذلك قوله في اع ١٠: ٣٤ « ان الله لايحابي الوجوه » فاذاً مـا ليس يقضي به على واحد لايقضي به على آخر · وهو ليس يقضي بالحركات الأُولى على المؤمنين · فكذلك اذن ليس يقضي بها على الكفرة

والجواب ان يقال ان القول بان حركات الكفرة الأُولى خطايا مميتة اذا لم يرضوا بها غير صواب وبيان ذلك من وجهين اما اولاً فمن لامتناع كون الشهوة الحسية محلاً للخطيئة المميتة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ وطبيعة الشهوة الحسية واحدة في الكفرة والمؤمنين فلا يجوز ان تكون حركتها في الكفرة فقط خطيئة مميتة · واما ثانياً فمن حال الخاطىء فان شرف الشخص لايخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً كما يظهر مما مرّ في مب ٧٣ ف ١٠ وعليه فالخطيئة ليست في المؤمن اخف منها في الكافر بل اثقل كثيراً اولاً لان خطايا الكفرة اكثر استحقاقاً للمغفرة بسبب جهلهم كقوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمة الله لاني فعلت ذلك عن جهل وفي عدم ايماني » وثانياً لان خطايا المؤمنين تزداد ثقلاً بسبب اسرار النعمة كقوله في عبر ١٠: ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من عدَّ دم الوصية الذي قُدِّس به نجساً »

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الاصلية التي تمحى بنعمة يسوع المسيح وان بقيت الشهوة · فاذاً ليس حدوث الشهوة في المؤمنين دليلاً على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الاصلية كما هو الحال في الكفرة

وعلى هذا المعنى ايضاً يجب حمل كلام انسلموس وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان ذلك الواجب القاضي بعدم الاشتهاء كان حاصلاً بالبرارة الاصلية فليس يرجع ما يقابله الى الخطيئة الفعلية بل الى الخطيئة الاصلية

الفصلُ السادس

هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحدٍ

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحدٍ فان الاستعداد متقدمٌ على الملكة · والخطيئة العرضية استعدادٌ للخطيئة المميتة كما مرَّ في مب ٨٨ ف٣ فهي اذن توجد قبل المميتة في الكافر الذي لا تغفر له الخطيئة الاصلية وهكذا قد تجتمع احياناً في الكفرة الخطايا العرضية والخطيئة الاصلية دون الخطايا المميتة

٢ وايضاً ان اتصال الخطيئة العرضية بالمميتة ومشاركتها لها اقل من اتصال المميتة بالمميتة ومشاركتها لها · والكافر الملتطخ بالخطيئة الاصلية يمكن له ان يرتكب خطيئة مميتة دون ان يرتكب سواها فيمكن له اذن ان يرتكب خطيئة عرضية دون ان يرتكب خطيئة مميتة

٣ وايضاً يمكن تعيين الزمان الذي فيه يبتدىء الطفل ان يرتكب خطيئة فعلية ومتى بلغ الى هذا الزمان يمكن له ان يبقى في الاقل مدة يسيرة دون ان يرتكب خطيئة مميتة فان هذا يحدث ايضاً لاعظم الاثمة · وفي هذه المدة ولو يسيرةً جداً يمكن له ان يرتكب خطيئة عرضية · فاذاً يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية في واحدٍ دون الخطيئة المميتة

لكن يعارض ذلك ان الناس يُعاقَبون على الخطيئة الاصلية في سجن الاطفال حيث لا يوجد عذاب الحس كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ٥٩ ف ٠٦ والجحيم

يُقذَ ق فيه الناس بسبب الخطيئة المميتة فقط ٠ فاذاً لن يكون مكانٌ يعاقب فيه من لا يكون عليه الا خطيئة عرضية والخطيئة الاصلية فقط

والجواب ان يقال يمتنع اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية في واحدٍ دون الخطيئة المميتة وتحقيق ذلك ان الانسان قبل ان يبلغ سني التمييز يكون له من صغر السن المانع من استعمال العقل عاذرٌ على الخطيئة المميتة فهو اذن بالاولى يكون عاذراً له على الخطيئة العرضية اذا ارتكب ما هو من جنسه خطيئة عرضية فمتى اخذ في استعمال العقل لا يُعذَر بالكلية على الخطيئة العرضية والمميتة غير ان اول ما يعرض حينئذ لفكر الانسان هو ان يتروى في نفسه فان وجّه نفسه نحو الغاية المقتضاة اصاب بالنعمة مغفرة الخطيئة الاصلية وان لم يوجه نفسه الى الغاية المقتضاة فباعتبار ما له في ذلك السن من التمييز يرتكب خطيئة مميتة لاهماله ما في وسعه ومذ ذاك لا يكون فيه خطيئة عرضية دون المميتة الا بعد ان يكون قد غُفِرَ له كل شيء بالنعمة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست استعداداً ضرورياً للخطيئة المميتة بل ممكناً كما يؤهب التعب احياناً للحمى لا كما تؤهب الحرارة لصورة النار

وعلى الثاني بان امتناع مجامعة الخطيئة العرضية للخطيئة الاصلية وحدها ليس لاعتبار بعدها عنها او مشاركتها لها بل لعدم استعمال العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان الطفل الآخذ باستعمال العقل يستطيع ان يجتنب في زمان ما سائر الخطايا المميتة لكنه لا ينجو من خطيئة الاهمال المتقدم ما لم يتب الى الله باسرع ما يمكن له لان اول ما يعرض للانسان المميز ان يفكر في ذاته التي يعتبرها غايةً لما سواها لان الغاية متقدمة في القصد فاذاً هذا هو الزمان الذي يوجب عليه امتثال ذلك الامر الايجابي الذي صرّح به الرب بقوله في زكريا ١: ٣ « توبوا اليَّ فاتوب عليكم»

البحث المتم تسعين

في ماهية الشريعة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما للافعال من المبادئ الخارجة. والمبدأ الخارج الباعث على الشر هو الشيطان وقد اسلفنا الكلام على وسوسته في ق امب ١١٤ . والمبدأ الخارج المحرك الى الخير هو الله الذي يثقفنا بالشريعة ويساعدنا بالنعمة . فينبغي الكلام اذن اولاً في الشريعة ثم في النعمة . اما الشريعة فيجب ان ينظر اولاً فيها بالاجمال وثانياً في اقسامها فالشريعة بالاجمال يبحث في ثلاثة منها اولاً في ماهيتها وثانياً في اختلاف الشرائع وثالثاً في معلولات الشريعة — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل —١ في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهنيٌ —٢ في غاية الشريعة —٣ في علتها —٤ في اذاعتها

الفصلُ الاولُ

في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة ليست امرًا ذهنيًا فقد قال الرسول في رو ٧: ٢٣ ارى شريعة اخرى في اعضائي الآية . وليس شيءٌ من الامور الذهنية يوجد في الاعضاء لان الذهن لا يستخدم آلةً جسمانية . فاذًا ليست الشريعة امرًا ذهنيًا

٢ وايضاً ليس في العقل سوى القوة والملكة والفعل . والشريعة ليست قوة العقل وليست ايضاً ملكة عقلية لان الملكات العقلية هي الفضائل العقلية التي مرَّ الكلام عليها في مب ٥٧ وهي ايضاً ليست فعلاً عقلياً والا لزالت عند انقطاع فعل العقل كما يحدث في النائمين . فالشريعة اذن ليست امرًا ذهنيًا

٣ وايضاً ان الشريعة تحرك من يخضع لها الى احسان العمل . والتحريك الى العمل خاصٌ بالارادة كما يتضح مما مرَّ في مب ٩ ف ١ . فالشريعة اذن لا ترجع الى العقل بل الى الارادة وعليه قول الفقيه ايضاً « ما اراده السلطان فله قوة الشريعة »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة من شأنها ان تأمر وتنهي · والأمر من شأن العقل كما مرَّ في مب ١٧ ف١ · فالشريعة اذن امرٌ ذهنيٌّ .

والجواب ان يقال ان الشريعة هي نظامٌ ومقدارٌ للافعال يوجب فعل شيءٍ او اجتنابه ونظام الافعال الانسانية ومقدارها هو العقل الذي هو المبدأ الاول للافعال الانسانية كما يظهر مما مرَّ في مب ١ ف١ لان من شأن العقل ان يوجه الى الغاية التي هي المبدأ الاول في ما ينبغي فعله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ب٩ · وما كان مبدأ في جنسٍ فهو مقدارٌ ونظامٌ لذلك الجنس كالوحدة في جنس العدد والحركة الاولى في جنس الحركات فيلزم اذن ان الشريعة امرٌ راجعٌ الى العقل

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة من حيث هي نظامٌ ومقدارٌ يعتبر لها في الاشياء وجودان احدهما وجودها في المقدِّر والمنظِّم ولما كان هذا خاصاً بالعقل كانت الشريعة لا توجد بهذا الاعتبار الا في العقل فقط والثاني وجودها في المنتظم والمتقدر وبهذا الاعتبار توجد في جميع ما يميل الى شيء بشريعةٍ ما حتى ان كل ميلٍ صادرٍ عن شريعةٍ يقال له شريعةٌ لا بالذات بل بالمشاركة وبهذا المعنى يقال لميل الاعضاء الى الشهوة شريعة الاعضاء

وعلى الثاني بانه كما يعتبر في الافعال الخارجة الفعل والمفعول كالبناء والمبني كذلك يعتبر في افعال العقل فعل العقل في نفسه وهو التعقل والاستدلال وشيءٌ يحصل عن هذا الفعل وهو في العقل النظري اولاً الحد وثانياً القضية وثالثاً القياس · ولما كان العقل العملي ايضاً يستعمل ضرباً من القياس في المفعولات كما مرَّ في مب ١٣ ف٣ ومب ٧٦ ف١ ومب ٧٧ ف٢ بناءً على قول الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب٣ كان يوجد في العقل العملي شيءٌ هو بالنسبة الى الافعال كالقضية في العقل النظري بالنسبة الى النتائج وهذه القضايا الكلية الموجودة في

العقل العملي والناظرة الى الافعال تتضمن حقيقة الشريعة وهي قد تكون في العقل بالفعل وقد تكون فيه بالملكة

وعلى الثالث بان العقل يستمد قوة التحريك من الارادة كما مرَّ في مب ١٧ ف ١ لانه من طريق ان مريداً يريد الغاية يأمر العقل بما يؤدي الى الغاية · وارادة ما يؤمر به لا تتضمن حقيقة الشريعة الا اذا كانت منظمة من العقل وبهذا المعنى يقال ان لارادة السلطان قوة الشريعة والا لكانت ارادته عسفاً لا شريعةً

الفصل الثاني

في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة

يتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس الغرض من الشريعة هو دائماً المصلحة العامة لان من شأن الشريعة ان تأمر وتنهى · والاوامر انما يقصد بها مصالح خاصة · فاذاً ليس غرض الشريعة دائماً هو المصلحة العامة

٢ وايضاً ان الشريعة ترشد الانسان الى الفعل · والافعال الانسانية محلها الجزئيات · فاذاً غاية الشريعة ايضاً مصلحةٌ جزئية

٣ وايضاً قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ « اذا كانت الشريعة قائمة بالعقل كان كل ما يقوم بالعقل شريعة » وليس يقوم بالعقل ما يُقصَد به المصلحة العامة فقط بل ما يقصَد به المصلحة الخاصة ايضاً · فاذاً ليس الغرض من الشريعة هو المصلحة العامة فقط بل المصلحة الخاصة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢١ ان الشريعة « ليست منحصرة في منفعة خاصة لكنها موضوعة لمنفعة الجمهور العامة »

والجواب ان يقال ان الشريعة ترجع الى ما هو مبدأ الافعال الانسانية من طريق كونها نظاماً ومقداراً كما تقدم في الفصل الآنف وكما ان العقل هو مبدأ

الافعال الانسانية كذلك يوجد فيه ايضاً شيء هو مبدأ لكل ما سواه وهذا ما يجب ان ترجع اليه الشريعة بالاصالة والخصوص والمبدأ الاول في الافعال التي يتعلق بها العقل العملي هو الغاية القصوى · والغاية القصوى للحيوة الانسانية هي السعادة او الغبطة كما مرّ في مب ٢ ف ٧ ومب ٣ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ فالشريعة اذن يجب ان تلاحظ بالاخص النسبة الى السعادة — وايضاً لما كانت نسبة الجزء الى الكل كنسبة الناقص الى الكامل وكان الانسان الواحد جزءاً من الجماعة الكاملة وجب ان تلاحظ الشريعة بالخصوص النسبة الى السعادة العامة ومن ثم اورد الفيلسوف في حد الامور الشرعية السعادة والاجتماع السياسي فانه قال في الخلقيات ك ٥ ب ١ « نطلق الشرعي العادل على ما يفعل السعادة وفروعها و يحفظها في الاجتماع السياسي » لان الجماعة الكاملة هي المدينة كما في السياسة ك ١ ب ١ · وما كان متناهياً في جنس فهو مبدأ لسواه وانما يقال غيره بالنسبة اليه كما ان النار التي هي متناهية في الحرارة هي علة الحرارة في الاجسام المركبة التي انما يقال لها حارة من حيث مشاركتها في النار وعلى هذا فلما كانت الشريعة متناهية في النسبة الى المصلحة العامة كان كل امر آخر متعلق بفعل جزئي لا يعتبر شريعة الا بحسب نسبته الى المصلحة العامة ولهذا كانت غاية كل شريعة هي المصلحة العامة

اذاً اجيب على الاول بان الامر يدل على تعليق الشريعة بما هو منتظم بها · وما يختص بالشريعة من النسبة الى المصلحة العامة يمكن تعليقه بالغايات الخاصة ولهذا كانت الاوامر تتعلق ببعض الجزئيات ايضاً

وعلى الثاني بانا نسلم ان الافعال محلها الجزئيات الا ان تلك الجزئيات يجوز ان تنسب الى المصلحة العامة لا بعموم الجنس او النوع بل بعموم العلة الغائية باعتبار اطلاق المصلحة العامة على الغاية العامة

وعلى الثالث بانه كما لايتقرر شيء قطعاً بـالعقل النظري الا بالتحليل الى المبادىء الأولى البينة بنفسها كذلك ليس يتقرر شيء قطعاً بالعقل العملي الا بنسبته الى الغاية القصوى التي هي المصلحة العامة وما يتقرر بالعقل على هذا النحو يعتبر شريعة

ألفصلُ الثالثُ

هل عقل كل عاقلٍ شارعٌ

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان عقل كل عاقلٍ شارعٌ فقد قال الرسول في رو ٢: ١٤ « الامم الذين ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس فهم ناموسٌ لانفسهم » وقوله يتناول الجميع مطلقاً · فاذاً كل واحدٍ يستطيع ان يسنّ لنفسه شريعةً

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يحمل الناس على الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب١ · وكل انسانٍ يستطيع ان يحمل غيره على الفضيلة · فاذاً عقل كل انسانٍ شارعٌ

٣ وايضاً كما ان والي المدينة هو مدبر المدينة كذلك كل رب منزلٍ هو مدبر المنزل · ووالي المدينة يستطيع ان يسنّ في المدينة شريعةً · فاذاً كل رب منزلٍ يستطيع ان يسن شريعة في منزله

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك٥ ب١٠ وقد ورد ايضاً في كتاب المراسيم تم ٢ « الشريعة دستورٌ للشعب به سنَّ متقدموه معه شيئاً » فاذاً ليس لكلٍ ان يسنّ شريعةً

والجواب ان يقال ان الشريعة تلاحظ خاصةً واولاً واصالةً النسبة الى المصلحة العامة وتوجيه شيءٍ الى المصلحة العامة هو من شأن الجمهور او من يقوم مقامه ولذلك كان سن الشريعة يختص اما بالجمهور كله او بالشخص العام الذي يلي

امر الجمهور كله لان التوجيه الى الغاية في كل ما سوى ذلك ايضاً يختص بمن تختص به تلك الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة توجد في شيء لا وجودها في المنظم فقط بل وجودها في المنتظم ايضاً بالمشاركة وبهذا الاعتبار كل انسان شريعة لنفسه من حيث مشاركته في نظام منظم ومن ثم قيل هناك بعد ذلك « الذين يظهرون عمل الناموس المكتوب في قلوبهم »

وعلى الثاني بان الشخص الخاص لا يستطيع ان يسوق الى الفضيلة سوقاً مؤثراً وجل ما يستطيعه النصح فان لم تقبل نصيحته فليس له تلك القوة القاسرة التي يجب ان تكون للشريعة حتى تسوق الى الفضيلة سوقاً مؤثراً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٩ اما الجمهور او الشخص العام الذي يلي الاقتصاص فله هذه القوة القاسرة كما سيأتي في مب ٩٢ ف ٢ ولذلك كان سن الشريعة خاصاً به وحده

وعلى الثالث بانه كما ان الانسان جزء من المنزل كذلك المنزل جزء من المدينة والمدينة هي الجماعة الكاملة كما في السياسة ك ١ ب ١ ولذلك فكما ان مصلحة الانسان الواحد ليست هي الغاية القصوى لكنه يُقصد بها المصلحة العامة كذلك خير المنزل الواحد يقصد به مصلحة المدينة الواحدة التي هي الجماعة الكاملة وعلى هذا فمن يتولى تدبير منزل له ان يرسم اوامر وترتيبات لكنها لا تعتبر في الحقيقة شريعة

ألفصلُ الرابعُ

في ان اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اذاعة الشريعة ليست من حقيقتها فان الشريعة الطبيعية هي اخص الشرائع وهي لا تحتاج الى اذاعة . فاذاً ليست اذاعة

الشريعة من حقيقتها

٢ وايضاً من شأن الشريعة الخاص ان تُلزِم فعل شيء او عدم فعله · وهي لا تُلزِم من تذاع عليهم فقط بل غيرهم ايضاً · فاذاً ليست اذاعتها من حقيقتها

٣ وايضاً ان الزام الشريعة يتناول المستقبل ايضاً لان « الشرائع تلزم في الامور المستقبلة » كما قال الفقهاء في الدستور ك١ · والاذاعة تقع على الحاضرين فاذاً ليست ضرورية للشريعة

لكن يعارض قوله في كتاب المراسيم تم٤ « انما يتم وضع الشرائع متى اذيعت »

والجواب ان يقال ان الشريعة تُفرَض على الغير بجعلها نظاماً ومقداراً له كما مرّ في ف١ والنظام والمقدار يُفرَض بوضعه لما ينتظم ويتقدر فلا بد اذن لحصول الشريعة على ما هو خاصٌّ بها من قوة الالزام من وضعها لمن يجب ان يسلك بحسبها من الناس وهذا الوضع انما يحصل باطلاعهم عليها بواسطة اذاعتها · فالاذاعة اذن ضرورية لحصول الشريعة على قوتها وهكذا من هذه الاربعة المتقدمة يمكن اخذ حد الشريعة التي ليست الاّ نظاماً عقلياً يقصد به المصلحة العامة مذاعاً ممن يلي امر الجمهور

اذاً اجيب على الاول بان اذاعة الشريعة الطبيعية تحصل بمجرد كون الله القى معرفتها بالفطرة الطبيعية في عقول الناس

وعلى الثاني بان الذين لم تذع عليهم الشريعة يكلفون بحفظها من حيث انها متى اذيعت تتصل بعلمهم او يمكن ان تتصل به بواسطة الآخرين

وعلى الثالث بان الاذاعة الحاضرة تتناول المستقبل ببقاء الكتابة المسطورة بها والتي تتكفل باذاعتها دائماً على نحو ما وعليه قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك٢ ب١٠ « الشريعة (وهي في اللاتينية lex) مشتقة من القراءة (legendo) لكونها مكتوبة »

المبحث الحادي والتسعون

في اختلاف الشرائع — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في اختلاف الشرائع ومدار البحث في ذلك على ست مسائل — ١ هل يوجد شريعة ازلية — ٢ هل يوجد شريعة طبيعية — ٣ هل يوجد شريعة انسانية — ٤ هل يوجد شريعة الهية — ٥ في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة او اكثر — ٦ هل يوجد شريعة للخطيئة

ألفصلُ الأوّل

هل يوجد شريعة ازلية

يتخطى الى الأول بان يقال: يظهر انه ليس يوجد شريعة ازلية لان كل شريعة تُفرَض على بعض. ولم يكن منذ الازل من كان ممكناً فرض الشريعة عليه اذ لم يكن منذ الازل الا الله وحده. فاذاً ليس يوجد شريعة ازلية

٢ وايضاً ان الاذاعة من حقيقة الشريعة. ويمتنع حصول الاذاعة منذ الازل اذ لم يكن منذ الازل من تذاع عليه. فاذاً يمتنع وجود شريعة ازلية

٣ وايضاً ان للشريعة غاية تتوجه اليها وليس لشيء ازلي غاية يتوجه اليها اذ الغاية القصوى وحدها ازلية. فاذاً ليس يوجد شريعة ازلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك١ ب٦ «ان الشريعة التي هي العقل الأعلى لايكن لعاقل ان لا يراها ازلية وغير متغيرة»

والجواب ان يقال ليست الشريعة سوى مايمليه العقل العملي في السلطان الذي يسوس جماعة كاملة كما تقدم في المبحث الآنف ف١ و٣ وواضح انه اذا كان العالم يدبر بالعناية الالهية كما مرَّ في ق١ مب٢٢ ف١ و٢ كان مجموع الكائنات باسرها مدبراً بالعقل الالهي فكان مبدأ سياسة الكائنات المتصور في عقل الله من حيث هو سلطانها يعتبر شريعة. ولما لم يكن شيء من تصورات العقل الالهي زمنياً بل كلها ازلية كما في ام٨: ٢٣ وجب ان يقال لشريعة العقل الالهي ازلية

اذاً اجيب على الاول بان ما ليس كائناً في نفسه كائنٌ عند الله من حيث يتعلق به سابق علمه وترتيبه كقوله في رو٤: ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائنٌ» وعلى هذا فتصور الشريعة الالهية الازلي يعتبر شريعةً ازلية من حيث يقصد به الله سياسة الاشياء التي تعلق بها سابق علمه.

وعلى الثاني بان الاذاعة تحصل بالكلمة والكتابة والشريعة الازلية مذاعةٌ من جهة الله بكلا الوجهين لان كلاً من الكلمة الالهية وكتابة سفر الحيوة ازليٌ واما من جهة الخليقة باعتبار سماعها او معاينتها فلا يمكن ان تكون اذاعتها ازلية

وعلى الثالث بان للشريعة غايةً بالمعنى الفعلي اي بمعنى ان بعض الاشياء يتوجه بها الى غاية لا بالمعنى الانفعالي اي ان تكون الشريعة نفسها متوجهةً الى غاية الا ان يعرض ذلك في صاحب السياسة الذي له غايةٌ خارجة عن نفسه لابدان يوجه اليها شريعته ايضاً · على ان غاية السياسة الالهية هي الله وليست شريعته شيئاً سواه · فالشريعة الازلية اذن ليس لها غايةٌ اخرى تقصد اليها

الفصل الثاني

هل يوجد فينا شريعة طبيعية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس فينا شريعة طبيعية فان الشريعة الازلية تكفي لسياسة الانسان فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب» والطبيعة لا تتجاوز المفيدات كما لا تقصّر في الضروريات · فاذاً ليس للانسان شريعةٌ طبيعية

٢ وايضاً انما يتوجه الانسان في افعاله الى الغاية بالشريعة كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢ · وتوجيه الافعال الانسانية الى الغاية لا يحصل بالطبيعة كما يعرض في الحيوانات الغير الناطقة التي انما تفعل لغاية بالشوق الطبيعي فقط بل انما يفعل

الانسان لغاية بالعقل والارادة · فاذاً ليس للانسان شريعةٌ طبيعية

٣ وايضاً كلما كان شخصٌ اعظم حريةً كان اقل خضوعاً للشريعة · والانسان اعظم حريةً من جميع الحيوانات لما له دون سائر الحيوانات من الاختيار · وليست سائر الحيوانات خاضعةً للشريعة الطبيعية · فاذاً كذلك الانسان ليس خاضعاً لشريعة طبيعية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في رو٢: ١٤ « والامم الذين ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس » ونصه « وان لم يكن عندهم ناموس مكتوبٌ لكن عندهم ناموساً طبيعياً يدرك به كلٌّ ويعلم من نفسه ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ »

والجواب ان يقال قد أسلفنا في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة لكونها نظاماً ومقداراً يجوز ان توجد في شيء على نحوين اولاً وجودها في المنظم والمقدر وثانياً وجودها في المنتظم والمتقدر اذ انما ينتظم شيءٌ او يتقدر من حيث تحصل له المشاركة في النظام او المقدار وعليه فلما كانت جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية منتظمة ومتقدرة بالشريعة الازلية كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف وضح ان لجميع الاشياء نوعاً من المشاركة في الشريعة الازلية اي من حيث يحصل عندهم بقوتها ميلٌ الى افعالهم وغاياتهم · والخليقة الناطقة تمتاز عن سائر الاشياء في كونها تخضع للعناية الالهية على نحو اسمى من حيث تحصل لها المشاركة ايضاً في العناية لعنايتها بنفسها وبغيرها فهي اذن مشاركةٌ ايضاً في العقل الازلي الذي به يحصل عندها الميل الطبيعي الى ما ينبغي من الافعال والغايات وهذه المشاركة الحاصلة للخليقة الناطقة في الشريعة الازلية يقال لها شريعة طبيعية ومن ثم حين قال المرتل في مز ٤: ٦ « اذبحوا ذبيحة البر » تصوَّر ان بعضاً سألوا ما هي افعال البر فقال « كثيرون يقولون من يرينا الخير » ثم اجاب على ذلك بقوله « رُسم

علينا نور وجهك ايها الرب « ومعنى ذلك ان نور العقل الطبيعي الذي به نميز الخير من الشر وهو يرجع الى الشريعة الطبيعية ليس شيئاً سوى ارتسام النور الالهي فينا · ومن ثمه يظهر ان النور الطبيعي ليس شيئاً سوى مشاركة الخليقة الناطقة في الشريعة الازلية

اذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض لو كانت الشريعة الطبيعية امراً مغايراً للشريعة الازلية وقد تقدم انها ليست سوى المشاركة فيها

وعلى الثاني بان كل فعل من افعال العقل والارادة يصدر عندنا عن شيء حاصل بالطبع كما اسلفنا في مب ١٠ ف ١ لان كل قياس يحصل عن المبادئ المعلومة بالفطرة وكل اشتياق لما يؤدي الى الغاية يصدر عن الشوق الطبيعي الى الغاية القصوى فهكذا ايضاً يجب ان يكون توجيه افعالنا الأولي الى الغاية حاصلاً بالشريعة الطبيعية

وعلى الثالث بان للحيوانات الغير الناطقة ايضاً مشاركة في العقل الازلي على حسب حالها كالخليقة الناطقة الا انه لما كانت مشاركة الخليقة الناطقة فيه تحصل على وجه عقلي وذهني كان يقال لمشاركتها في الشريعة الازلية شريعة حقيقة لان الشريعة امر عقلي كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ واما الخليقة الغير الناطقة فليست مشاركتها فيه على وجه عقلي ولذلك لا يجوز ان يقال لها شريعة الا على وجه التشبيه

الفصل الثالث
هل يوجد شريعة انسانية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه لا يوجد شريعة انسانية لان الشريعة الطبيعية هي المشاركة في الشريعة الازلية كما مرّ في الفصل الآنف · وجميع الاشياء متناهية الترتيب بالشريعة الازلية كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١

ب٦٠ فالشريعة الطبيعية اذن تكفي لترتيب جميع الامور الانسانية · فلاحاجة اذن الى شريعةٍ انسانية

٢ وايضاً ان الشريعة تتضمن حقيقة المقدار كما مرَّ في المبحث الآنف ف١ · والعقل الانساني ليس مقداراً للاشياء بل بالعكس كما في الالهيات لـ١٠ · فاذاً يمتنع صدور شريعةٍ عن العقل الانساني

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون في غاية التيقن كما في الالهيات لـ١٠ وارشاد العقل الانساني الى ما ينبغي فعله ليس بالامر اليقين كقوله في حك ١٤:٩ «افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة» فاذاً يمتنع صدور شريعة عن العقل الانساني

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في الاختيار لـ١ ب٦ و٩ اثبت شريعتين احداهما ازلية والاخرى زمانية وقال انها انسانية

والجواب ان يقال ان الشريعة شيءٌ يمليه العقل العملي كما مرَّ في المبحث الآنف ف١ وحكم العقل العملي والعقل النظري في صدور افعالها واحدٌ فان كليهما ينتقل من بعض المبادىء الى بعض النتائج كما مرَّ في الموضع المتقدم · اذا تقرر ذلك وجب ان يقال كما ان العقل العملي يحصل فيه عن المبادىء البينة بنفسها المدركة بالفطرة نتائج العلوم المختلفة التي ليست معرفتها حاصلةً لنا بالفطرة بل مستنبطة باجتهاد العقل كذلك من الضرورة ان ينتقل العقل الانساني من اوامر الشريعة الطبيعية التي هي بمنزلة مبادىء عامة بينة بنفسها الى تدبير امورٍ اخص وهذه التدابير الخاصة المستنبطة بالعقل الانساني يقال لها شرائع انسانية متى رُعيت فيها سائر الشروط التي تقتضيها حقيقة الشريعة كما مر في المبحث الآنف ف٢ وما يليه وعليه قول توليوس في خطابته لـ٢ ب٥٣ «ان مبدأ الشرع صدر عن الطبع ثم تطرقت العادة الى بعض امور لاعتقاد نفعها ثم

اثبت خوف الشرائع والدين ما صدر عن الطبع وتقرر بالعادة »

اذاً اجيب على الاول بان العقل الانساني لا يستطيع ان يشارك العقل الالهي في تمام تصوره ورسمه بل على حسب حاله وعلى وجهٍ ناقص ولذلك فكما ان لنا من جهة العقل النظري علماً طبيعياً ببعض المبادىء العامة حاصلاً عندنا بالمشاركة الطبيعية في الحكمة الالهية وليس لنا علمٌ خاصٌ بكل حقيقة كما هي مندرجة في الحكمة الالهية كذلك للانسان من جهة العقل العملي مشاركة طبيعية في الشريعة الازلية باعتبار بعض المبادى العامة لا باعتبار التدابير الخاصة لجميع الاشياء مع كونها مندرجة في الشريعة الازلية ·ومن ثم وجب ايضاً ان ينتقل العقل الانساني الى تقرير شرائع على وجهٍ خاص

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس في نفسه نظاماً للاشياء بل المبادىء المركبة فيه طبعاً هي نظامات عامة ومقادير لجميع الاشياء التي يفعلها الانسان والتي انما نظامها ومقدارها العقل الطبيعي وان لم يكن مقداراً لما يصدر عن الطبع

وعلى الثالث بان العقل العملي يتعلق بالمفعولات التي هي جزئية وحادثة لا بالضروريات كالعقل النظري ولهذا لا يمكن ان يكون للشرائع الانسانية ما لنتائج العلوم البرهانية من العصمة عن الخطأ وليس من الضرورة ان يكون كل مقدارٍ يقيناً ومعصوماً من الخطأ من كل وجهٍ بل بحسب ما يمكن في جنسه

الفصل الرابع

هل مست الحاجة الى وجود شريعة الهية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يكن حاجة الى وجود شريعةٍ الهية لان الشريعة الطبيعية مشاركة حاصلة عندنا في الشريعة الازلية كما مرَّ في ف٢ والشريعة الازلية هي الشريعة الالهية كما مرَّ في ف١ · فلا حاجة اذن بعد الشريعة الطبيعية والشرائع الانسانية المتفرعة عنها الى شريعةٍ اخرى الهية

٢ وايضاً قيل في سي ١٥ : ١٤ «ترك الله الانسان في يد مشورته» والمشورة هي فعل العقل كما مرَّ في مب ١٤ ف ١٠ فاذاً قد ترك الانسان لسياسة عقله . وارشاد العقل الانساني هو الشريعة الانسانية كما مرَّ في الفصل الآنف . فلا حاجة اذن في سياسة الانسان الى شريعة اخرى الهية

٣ وايضاً ان الطبيعة الانسانية هي اكفى من المخلوقات الغير الناطقة . والمخلوقات الغير الناطقة ليس لها شريعة الهية غير الميل الطبيعي المركب فيها فالخليقة الناطقة اذن أولى بان لا يكون لها شريعة الهية غير الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك ان داود التمس ان يجعل الله له شريعة بقوله في مز ١١٨ : ٣٣ « سنَّ لي شريعة يارب في طريق عدلك »

والجواب ان يقال انه ماعدا الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية كان لابد لتدبير العيشة الانسانية من وجود شريعة الهية وذلك لاربعة اسباب اما اولاً فلان الانسان يهتدي بالشريعة الى افعاله بالنسبة الى الغاية القصوى . ولو لم يكن الانسان متوجهاً الا الى غايةٍ لاتتجاوز مناسبة قدرته الطبيعية لما وجب ان يكون له ما يرشده من جهة العقل فوق الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية المتفرعة عنها . الا انه لما كان الانسان متوجهاً الى غاية السعادة الابدية التي تتجاوز مناسبة القدرة الانسانية الطبيعية كما مرَّ في مب ٥ ف ٥ كان من الضرورة ان يكون له فوق الشريعة الطبيعية والانسانية شريعة الهية ترشده ايضاً الى غايته — واما ثانياً فلانه بسبب عدم يقينيَّة الحكم الانساني ولاسيما في الحوادث والجزئيات قد يعرض ان يكون للناس في الافعال الانسانية احكامٌ مختلفة ينشأ عنها ايضاً شرائع مختلفة ومتضادة فكان لابد للانسان في معرفته بدون ريب ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ان يهتدي في افعاله بالشريعة الالهية المجزوم بامتناع الخطأ فيها — واما ثالثاً فلان الانسان انما يستطيع الاشتراع في مايستطيع

الحكم فيه وليس للانسان ان يحكم في الحركات الداخلة الخفية بل انما له ان يحكم في الافعال الخارجة الظاهرة ومع ذلك فكمال الفضيلة يقتضي ان يكون الانسان مستقيماً في افعاله الباطنة والظاهرة ولهذا لم يكن في قدرة الشريعة الانسانية ان تنهى وتأمر بالكفاية في الافعال الباطنة بل كان لابد في ذلك من ورود الشريعة الالهية ايضاً — واما رابعاً فلان الشريعة الانسانية لاتقوى على معاقبة او منع كل ما يفعل من الشر كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ لانها لو ارادت رفع جميع الشرور لارتفعت ايضاً خيرات كثيرة وامتنعت فائدة المصلحة العامة التي هي ضرورية للعمران البشري فلئلا يبقى شيء من الشر دون نهي او قصاص كان لابد من ورود الشريعة الالهية الناهية عن جميع الخطايا — وقد اشير الى هذه الاسباب الاربعة في مز ١٨ : ٨ حيث قيل « شريعة الرب لادنس فيها » اي لا تسمح بشيء من دنس الخطيئة « تردُّ النفوس » لانها لاتدير الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً « وشهادة الرب صادقة » بسبب تيقن الحق والاستقامة « تحكّم الاغبياء » من حيث تسوق الانسان الى الغاية الفائقة الطبع والالهية

اذاً اجيب على الاول بان مشاركة الانسان في الشريعة الازلية بالشريعة الطبيعية انما هي على قدر ما تحتمله الطبيعة الانسانية على انه لابد للانسان ان يُهدَى الى الغاية القصوى الفائقة الطبيعة بطريقة أسمى ولهذا وردت الشريعة الالهية التي بها تحصل المشاركة في الشريعة الازلية على وجهٍ أعلى

وعلى الثاني بان المشورة نوعٌ من البحث فلا بد ان تحصل عن بعض المبادىء ولا يكفي حصولها عن المبادىء الفطرية التي هي رسوم الشريعة الطبيعية لما تقدم في جرم الفصل بل لابد من ورود مبادىء اخرى وهي رسوم الشريعة الالهية

وعلى الثالث بان المخلوقات الغير الناطقة ليست متوجهةً الى غاية أسمى من

الغاية المعادلة لقوتها الطبيعية فليس حكمها وحكم المخلوقات الناطقة سواءً

ألفصلُ الخامسُ

في ان الشريعة الالهية هل هي واحدةٌ فقط

يُتخطى الى الخامس بأن يقال: يظهر ان الشريعة الالهية واحدة فقط لان شريعة الملك الواحد في المملكة الواحدة واحدة · ونسبة الجنس البشري كله الى الله كنسبته الى ملك واحدٍ كقوله في مز ٤٦ :٨ «الله هو ملك الارض كلها» فالشريعة الالهية اذن واحدة

٢ وايضاً لكل شريعة غاية يقصدها الشارع في من يشرعها لهم · والله يقصد في جميع الناس امراً واحداً بعينه كقوله في ١ تيمو ٢:٤ «يريد ان جميع الناس يخلصون و يبلغون الى معرفة الحق» · فالشريعة الالهية اذن واحدة

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية اقرب في ما يظهر الى الشريعة الازلية التي هي واحدة من الشريعة الطبيعية على قدر ما ان وحي النعمة اعلى من المعرفة الطبيعية والشريعة الطبيعية واحدة عند جميع الناس · فالشريعة الالهية اذن أولى ان تكون كذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧:١٢ «عند تحول الكهنوت لابد من تحوُّل الناموس» والكهنوت كهنوتان كما ورد هناك اي كهنوتٌ لاويٌّ وكهنوت المسيح · فالشريعة الالهية اذن شريعتان ايضاً شريعة عتيقة وشريعة جديدة

والجواب ان يقال ان العدد يحصل عن القسمة كما مرَّ في ق ١ مب ٣٠ ف ٣ والقسمة في الاشياء تقع على ضربين احدهما كقسمة الاشياء المتغايرة بالنوع مطلقاً كالفرس والثور والثاني كقسمة الكامل والناقص في نوعٍ واحدٍ بعينه كالطفل والرجل ومن هذا القبيل قسمة الشريعة الالهية الى عتيقة وجديدة ومن ثمه قد شبه الرسول في غلا ٣:٢٤ و٢٥ حال الشريعة العتيقة بحال الطفل

الذي تحت المؤدب وحال الشريعة الجديدة بحال الرجل الكامل الذي ليس تحت مؤدب والكمال والنقصان في كلتا الشريعتين يُعتبر بحسب ثلاثة امور خاصة بالشريعة كما مرَّ لان الشريعة اولاً من شأنها ان يُقصَد بها المصلحة العامة على انها غايتها كما مرَّ في المبحث الآنف ف٢ والمصلحة العامة يجوز ان تكون على ضربين اي مصلحة محسوسة وارضية وهذه كانت مقصودة بالذات من الشريعة العتيقة ولذا نجد في خر ٣ ان الشعب دُعي حالاً في بدء الشريعة الى ملك الكنعانيين الارضي ثم مصلحة معقولة وسماوية وهذه هي المقصودة من الشريعة الجديدة ولهذا دعا المسيح حالاً في اول بشارته الى ملكوت السماوات بقوله في متى ٤: ١٧ « توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات » ومن ثم قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك٤ ب ١١ « ان العهد العتيق يتضمن وعد الاشياء الزمانية ولذلك يقال له عتيق واما وعد الحياة الابدية فخاصٌ بالعهد الجديد » — وثانياً من شأن الشريعة ان تدير الاعمال الانسانية على مقتضى ترتيب العدل وهذا تفضل به الشريعة الجديدة الشريعة العتيقة لانها ترتب افعال النفس الباطنة كقوله في متى ٥: ٢٠ « ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السماوات » ومن ثم قيل في الاحكام ٣ تم ٤٠ « ان الشريعة العتيقة تنهى اليد والشريعة الجديدة تنهى النفس » — وثالثاً من شأن الشريعة ان تدعو الناس الى حفظ الرسوم وهذا كانت تفعله الشريعة العتيقة حذَرَ العقاب واما الشريعة الجديدة فتفعله بالمحبة التي تُفرَغ في قلوبنا بنعمة المسيح التي تمنح في الشريعة الجديدة واما في الشريعة العتيقة فكان يُرمَز اليها فقط وعليه قول اوغسطينوس في رده على اديمنتوس المانوي ب١٧ « ان بين الشريعة والانجيل فرقاً وجيزاً وهو الخوف والمحبة »

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان ربَّ البيت يفرض في منزله على اولاده

الأحداث والبالغين رسوماً متغايرة كذلك الله الملك الواحد قد سنّ في مملكته الواحدة شريعة للناس حين لم يكونوا قد بلغوا حال الكمال وسن لهم شريعة اخرى اكمل حينما بلغوا بالشريعة الأولى الى حالٍ اعظم من ادراك الالهيات

وعلى الثاني بان خلاص الناس لم يكن ممكناً الا بالمسيح كقوله في اع ٤ : ١٢ «ليس اسمٌ آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص» ولذلك فالشريعة التي تبعث الجميع على وجهٍ كاملٍ الى الخلاص لم يكن ممكناً ان تُعطى الا بعد بعثة المسيح واما قبلها فقد وجب ان تُجعَل للشعب الذي يولد منه المسيح شريعةٌ اعدادية لقبول المسيح مشتملة على بعض اصول العدل المنجي من الاذى

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية تدبر الانسان باعتبار بعض رسوم عامة يشترك فيها الكاملون والناقصون ولهذا كانت واحدة عند الجميع واما الشريعة الالهية فانها تدبر الانسان ايضاً في بعض الجزئيات التي لا يستوي الكاملون والناقصون في النسبة اليها ولهذا وجب ان يكون هناك شريعتان الهيتان كما تقدم في جرم الفصل

ألفصلُ السادسُ

هل يوجد شريعة الشهوة

يُتخطّى الى السادس بان يقال: يظهر ان ليس يوجد شريعة الشهوة فقد قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ب٣ «الشريعة قائمة بالعقل» والشهوة لا تقوم بالعقل بل بالاحرى تعتسف · جادة العقل · فالشهوة اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٢ وايضاً كل شريعةٍ فهي مُلزِمة بحيث ان من لا يرعاها يقال له مجاوز الشريعة · والشهوة لا توجب على من لا يتبعها صفة المجاوزة بل بالاحرى يُعتبر متبعها مجاوزاً للشريعة · فهي اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٣ وايضاً ان الشريعة يُقصَد بها المصلحة العامة كما مرّ في البحث الآنف ف٢ والشهوة لا تبعث على المصلحة العامة بل بالاحرى على المصلحة الخاصة · فهي اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٧: ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضائي منافياً لناموس عقلي »

والجواب ان يقال ان الشريعة توجد بالذات في المنظِّم والمقدِّر وبالمشاركة في المنتظم والمتقدر كما مرّ في ف٢ ومب٩٠ ف١ بحيث ان كل ما يوجد في ما يخضع للشريعة من ميل او ترتيب يقال له شريعة بالمشاركة كما مرّ في الموضع المتقدم ويجوز ان يجعل الشارع في ما يخضع للشريعة ميلاً على نحوين اولاً بالذات من حيث يُميل الخاضعين له الى شيء ويُميل احياناً بعضاً مختلفين منهم الى افعالٍ مختلفة وباعتبار هذا النحو يجوز ان يقال ان شريعة الجنود غيرٌ وشريعة التجار غيرٌ · وثانياً بالتبعية من حيث انه متى عزل الشارع احد مرؤوسيه عن مقامٍ يلزم ان ينتقل الى رتبةٍ أُخرى وشريعة أُخرى على نحوٍ ما كما لو عزل الجندي من الجندية فانه ينتقل الى شريعة اهل الزراعة او التجارة — اذا تمهد ذلك فالله الشارع يوجد تحت سلطانه مخلوقات مختلفة لها اميالٌ طبيعية مختلفة · فما كان في احدها شريعة على نحوٍ ما فهو في غيره منافٍ للشريعة كقولي ان الحدة شريعةٌ في الكلب على نحوٍ ما ولكنها منافية للشريعة في النعجة او غيرها من الحيوانات الوديعة · فاذاً ما حصل للانسان بالترتيب الالهي باعتبار حاله حتى يفعل بحسب العقل هو شريعة الانسان وهذه الشريعة كانت في الحالة الاولى من القوة بحيث كان يتعذر ان يحدث منه شيءٌ خارجٌ عن حد العقل او منافٍ له · الا انه لما ابتعد الانسان عن الله صار يندفع بقوة الشهوة الحسية · وهذا يعرض ايضاً لكل انسان بخصوصه على قدر بعده عن العقل حتى انه ليشبه على نحو

ما البهائم التي تندفع بقوة الشهوة الحسية كقوله في مز٤٨: ٢١« لما كان الانسان في كرامةٍ لم يفهم فماثل البهائم وتشبه بها »— وعلى هذا فيل الشوق الحسي الذي يقال له شهوة يتضمن في سائر الحيوانات حقيقة الشريعة مطلقاً لكن بالمعنى الذي يصح به جعل شريعةٍ في هذه الحيوانات باعتبار ما لها من الميل المقصود بالذات من الشارع · واما في الناس فليس له بهذا الاعتبار حقيقة الشريعة بل هو بالاحرى خروجٌ عن شريعة العقل الا انه باعتبار كون الانسان قد تعرى بالعدل الالهي عن البرارة الاصلية وقوة العقل تعتبر قوة الشهوة الحسية التي تجره شريعة من حيث هي جزائية ولازمة عن الشريعة الالهية التي انزلت الانسان عن مقامه

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبارها في نفسها من حيث تبعث على الشر فهي بهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة كما تقدم في جرم الفصل بل انما تتضمن ذلك باعتبار لزومها عن عدالة الشريعة الالهية كما لو سُمي شريعة تكليف احد الشرفاء الاعمال الخسيسة بسبب ذنبه

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتجه على ما هو شريعةٌ بمعنى كونه نظاماً ومقداراً فان الذين يخرجون عن هذه الشريعة يعتبرون مجاوزي الشريعة · والشهوة ليست شريعة بهذا المعنى بل بنوعٍ من المشاركة كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبار ميلها لا باعتبار اصلها ومع ذلك اذا اعتبر ميل الشوق الحسي من حيث هو في سائر الحيوانات كان مقصوداً به المصلحة العامة اي حفظ الطبيعة في النوع او في الشخص والامر كذلك ايضاً في الانسان باعتبار كون الشوق الحسي خاضعاً للعقل · على ان المراد هنا بالشهوة ما كانت خارجةً عن ترتيب العقل

ألبحثُ الثاني والتسعون

في معلولات الشريعة — وفيهِ فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الشريعة ومدار البحث في ذلك على امرين — ١ في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اخياراً — ٢ في ان معلولات الشريعة هل هي الامر والنهي والاباحة والعقاب كما قال الفقيه ك ١ في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى

ألفصلُ الأوَّلُ

في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اخياراً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اخياراً فان الناس اخيارٌ بالفضيلة لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك٢ب٦ . والفضيلة انما يؤتاها الانسان من الله فقط لانه يفعلها فينا بدوننا كما اسلفنا في حد الفضيلة في مب٥٥ف٤ . فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اخياراً

٢ وايضاً ان الشريعة لاتفيد الانسان ما لم ينقَدْ اليها . وانقياده اليها انما يحصل عن الخيرية . فالخيرية اذن يجب ان تكون سابقة في الانسان على الشريعة . فالشريعة اذن لاتجعل الناس اخياراً

٣ وايضاً ان غاية الشريعة هي المصلحة العامة كما مرَّ في مب٩٠ف٢ . وبعض الناس يحسنون صنعاً في ما يرجع الى المصلحة العامة ولا يحسنون صنعاً في ما يرجع الى مصلحتهم الخاصة . فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اخياراً .

٤ وايضاً ان بعض الشرائع جائرة كما قال الفيلسوف في سياسته ك٣ب٦ والجائر لايقصد صلاح الرعية بل منفعة نفسه فقط . فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اخياراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب ١ ٥ ان ارادة كل شارع هي ان يجعل رعاياه اخياراً »

والجواب ان يقال ان الشريعة ليست شيئاً سوى املاء عقلي في الرئيس يساس به المرؤوسون كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و٢ و٣ وفضيلة كل مرؤوس قائمة بحسن انقياده الى من يسوسه كما نجد ان فضيلة الغضبية والشهوانية قائمة بحسن انقيادهما الى العقل وعلى هذا النحو ففضيلة كل مرؤوس قائمة بحسن خضوعه للآمر كما قال الفيلسوف في السياسة ك١ ب٥ فان الغرض من كل شريعة هو انقياد الرعية اليها فقد وضح اذن ان من شأن الشريعة الخاص ان تبعث الخاضعين لها على الفضيلة الملائمة لهم ولان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً يلزم ان معلول الشريعة الخاص هو ان تجعل الذين شُرعت لهم اخياراً مطلقاً او من وجه لانه اذا كان الغرض المقصود من واضع الشريعة هو الخير الحقيقي الذي هو المصلحة العامة المنتظمة بحسب العدل الالهي لزم كون الناس يصيرون بالشريعة اخياراً مطلقاً واما اذا لم يكن الغرض المقصود من الشارع هو الخير بالاطلاق بل الخير الذي يعود عليه بالنفع او اللذة او الذي ينافي العدل الالهي فالشريعة حينئذ لا تجعل الناس اخياراً مطلقاً بل من وجه اي بالقياس الى هذه السياسة . والخير بهذا المعنى يوجد ايضاً في ما هو قبيح بالذات كما لو وُصف بعض الناس بكونه لصاً حسناً لكونه يفعل على الوجه الملائم لادراك الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الفضيلة فضيلتان كما مرّ في مب ٦٣ ف٢ مكتسبة ومفاضة واعتياد الافعال يعاون على كلتيهما لكن لا على نحو واحد فانه يُحدِث الفضيلة المكتسبة ويؤهب للفضيلة المفاضة ومتى حصلت يحفظها و يرقيها ولما كان الغرض من الشريعة سياسة الافعال الانسانية كانت تجعل الناس اخياراً من حيث ان الافعال الانسانية تعاون على الفضيلة ومن ثم قال الفيلسوف في

السياسة ك ٢ « ان واضعي الشريعة يجعلون الناس اخياراً بتعويدهم اياهم الفضيلة »

وعلى الثاني بان الانسان لاينقاد دائماً الى الشريعة لمجرد كمال خيرية الفضيلة بل قد يكون ذلك خوفاً من العقاب وقد يكون لمجرد ارشاد العقل الذي هو مبدأ للفضيلة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١

وعلى الثالث بان خيرية كل جزء تعتبر بالنسبة الى كله ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٨ « الجزء القبيح هو الذي لا يوافق الكل المختص به » ولما كان كل انسان جزءاً من المجتمع المدني امتنع ان يكون انسانٌ صالحاً وخيّراً ما لم يكن مناسباً كما ينبغي للمصلحة العامة وكذا لايمكن ان يتقوم الكل كما ينبغي الا عن اجزاء مناسبة له وعليه يمتنع حصول مصلحة المجتمع المدني العامة كما ينبغي ما لم يكن الافراد اهل فضيلة او في الاقل اولئك الذين يلون امر الجماعة . ويكفي لمصلحة الجمهور ان يكون للمرؤوسين من الفضيلة ما ينقادون به لاوامر الرؤساء ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٢ « ان للرئيس والرجل الصالح فضيلة واحدة بعينها وليس لكل مرؤوسٍ وكل رجلٍ صالحٍ فضيلة واحدة بعينها »

وعلى الرابع بان الشريعة الجائرة لما كانت منافية للصواب لم تكن شريعةً بالاطلاق بل هي بالاحرى فساد في الشريعة ومع ذلك فمن حيث تتضمن شيئاً من حقيقة الشريعة يقصد بها جعل الناس اخياراً اذ ليس لها من اعتبار الشريعة الا كونها ارشاد رئيس لمرؤوسيه ويُقصَد بها حمل الخاضعين على حسن الطاعة وهذا هو جعلهم اخياراً لا مطلقاً بل بالنسبة الى هذه السياسة

ألفصلُ الثاني

هل ما يجعل للشريعة من الافعال صوابٌ

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يُجعَل للشريعة من الافعال وهو

الامر والنهي والاباحة والعقاب غير صواب لان كل شريعة هي رسمٌ عامٌ كما قال الفقيه لـ١ في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى · والامر والرسم بمعنى · فلا فائدة اذن في الثلاثة الباقية

٢ وايضاً ان معلول الشريعة ان تبعث الخاضعين لها على المصلحة كما تقدم في الفصل الآنف · والمشورة اليق بالمصلحة من الامر · فهي اذن أولى منه بان تُجعَل من افعال الشريعة

٣ وايضاً كما ان الانسان يُبعث على المصلحة بالعقاب كذلك يُبعث عليها بالثواب ايضاً · فاذاً كما يُجعَل العقاب معلولاً للشريعة كذلك الثواب ايضاً

٤ وايضاً ان غرض الشارع ان يجعل الناس اخياراً كما تقدم في الفصل الآنف · ومن ينقاد الى الشريعة لمجرد خوف العقاب فليس خيّراً لان « الخوف العبدي الذي هو خوف العقاب وان فعل به الانسان خيراً فليس يحسن به مع ذلك فعل شيء » كما قال اوغسطينوس في رده على رسالتي بيلاجيانوس لـ٢ ب٩ · فاذاً ليس العقاب خاصاً بالشريعة في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ب١٩ « كل شريعة فهي اما تبيح شيئاً كقولهم : يحق للرجل الشجاع ان يلتمس المكافأة : او تنهى كقولهم : ليس لاحد ان يطلب الاقتران بالعذارى المكرسات لله : او تعاقب كقولهم : من قتلَ قُتِلَ »

والجواب ان يقال كما ان القضية املاء عقليٌ بطريق الحكم كذلك الشريعة املاء عقليٌ بطريق الرسم ومن شأن العقل ان يستدل بشيء على شيء وعليه فكما ان العقل يستدل في العلوم البرهانية على قبول النتيجة ببعض المبادىء كذلك ايضاً يستدل على قبول رسم الشريعة بشيء · ورسوم الشريعة تتعلق بالافعال الانسانية التي تسوسها الشريعة كما مرّ في مب ٩٠ ف١

و٢ومب١ ٩ف ٤ والافعال الانسانية على ثلاثة اقسام فمنها افعالٌ حسنةٌ في جنسها كامرٍ في مب ١٨ ف٨ وهي افعال الفضائل وباعتبار هذه يجعل للشريعة فعل الرسم او الامر لان الشريعة ترسم جميع افعال الفضائل كما في الخلقيات لـ٥ب١ ومنها افعالٌ قبيحة في جنسها كافعال الرذائل وباعتبار هذه يجعل للشريعة فعل النهي ومنها افعالٌ ليست في جنسها حسنة ولا قبيحة وباعتبار هذه يجعل للشريعة فعل الاباحة ويجوز ايضاً ان يجعل في جملة الافعال التي ليست حسنة ولا قبيحة الافعال القليلة الحسن او القليلة القبح· وما به تبعث الشريعة على الانقياد اليها هو خوف العقاب وباعتبار هذا يجعل للشريعة فعل العقاب

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان اجتناب الشر يتضمن شيئاً من حقيقة الخير كذلك النهي ايضاً يتضمن شيئاً من حقيقة الامر وبهذا الاعتبار يقال للشريعة بالاجمال رسمٌ بالفساحة

وعلى الثاني بان المشورة ليست فعلاً خاصاً بالشريعة بل يجوز ان تكون ايضاً فعل شخصٍ خصوصيٍ ليس له ان يسنَّ شريعة ومن ثم فالرسول ايضاً عندما اشار مشورة قال في ١ كور٧: ١٢ «اقول انا لا الرب» ولهذا لا تجعل بين معلولات الشريعة

وعلى الثالث بان الاثابة يجوز ان تكون فعل كل انسانٍ واما المعاقبة فتختص بتولي الشريعة الذي بسلطانه يُنزَل العقاب· ولهذا لم تجعل الاثابة من افعال الشريعة بل جعلت كذلك المعاقبة فقط

وعلى الرابع بانه متى اخذ انسانٌ يعتاد اجتناب الشر وفعل الخير خوفاً من العقاب قد يفضي به هذا احياناً الى ان يفعل ذلك عن طيب نفسٍ وارادة وبهذا الاعتبار تبلغ الشريعة بالناس الى ان يصيروا اخياراً حتى بمعاقبتها

لهم ايضاً

ألمبحثُ الثالثُ والتسعون

في الشريعة الازلية – وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في كلٍ من الشرائع واولاً في الشريعة الازلية وثانياً في الشريعة الطبيعية وثالثاً في الشريعة الانسانية ورابعاً في الشريعة العتيقة وخامساً في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الانجيل . واما الشريعة السادسة وهي شريعة الشهوة فيكفي ما اوردناه بشأنها عند كلامنا على الخطيئة الاصلية — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الازلية ما هي — ٢ هل هي معلومة للجميع — ٣ هل كل شريعة متفرعة عنها — ٤ في ان الضروريات هل هي خاضعة للشريعة الازلية — ٥ في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة لها — ٦ هل جميع الاشياء الانسانية خاضعة لها

ألفصلُ الأولُ

في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله

يُتخطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست هي الصورة العليا القائمة في عقل الله لان الشريعة الازلية واحدةٌ فقط وصور الاشياء القائمة في العقل الالهي متكثرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ان الله اوجد الاشياء بصورها الخاصة » فالشريعة الازلية اذن ليست في ما يظهر نفس الصورة الكائنة في العقل الالهي

٢ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تذاع بالكلمة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٤ ومب ٩١ ف ١ . والكلمة تقال في الله باعتبار الاقنومية والصورة تقال باعتبار الذات . فاذاً ليست الشريعة الازلية نفس صورة العقل الالهي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣٠ « يظهر ان فوق عقلنا شريعةً يقال لها الحق » والشريعة التي فوق عقلنا هي الشريعة الازلية

فالحق اذن هو الشريعة الازلية ٠ وحقيقة الحق ليست نفس حقيقة الصورة ٠ فاذاً ليست الشريعة الازلية هي نفس الصورة العليا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ « الشريعة الازلية هي الصورة العليا التي يجب الانقياد اليها دائماً »

والجواب ان يقال كما يسبق في كل صانع وجود صورة ما يُصنَع بالصناعة كذلك لابد ان يسبق في كل مدبرٍ وجود صورةٍ لترتيب ما يجب ان يفعله الخاضعون لتدبيره وكما ان صورة ما يصنع بالصناعة يقال لها صناعة او مثالٌ للمصنوعات كذلك صورة من يدبر افعال الرعية تتضمن حقيقة الشريعة اذا توفر فيها غير ذلك مما اسلفنا في مب ٩٠ انه من حقيقة الشريعة والله هو صانع الكائنات بحكمته ونسبته اليها كنسبة الصانع الى المصنوعات على ما مرَّ في ق ١ مب ١٤ ف ٨ وهو ايضاً مدبرٌ لجميع ما في كل خليقة من الافعال والحركات كما مرَّ في ق ١ مب ١٠٣ ف ٥ ٠ فاذاً كما ان صورة الحكمة الالهية من حيث أُبدعت بها جميع الكائنات تتضمن حقيقة الصناعة او المثال او الشبح كذلك من حيث تحرك كل شيء الى الغاية المقتضاة تتضمن حقيقة الشريعة وعلى هذا فالشريعة الازلية ليست شيئاً سوى صورة الحكمة الالهية من حيث هي مدبرة لجميع الافعال والحركات

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الحقائق التصورية المختصة بطبائع الموجودات باعتبار ما لها من النسب المختلفة الى الاشياء الخارجة كما مرَّ في ق ١ مب ١٥ ف ٢ والشريعة يقال لها مدبرة الافعال بالنسبة الى المصلحة العامة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ والاشياء المتغايرة في انفسها تعتبر بمنزلة شيء واحدٍ من جهة نسبتها الى امرٍ عامٍ ٠ ولذلك كانت الشريعة الازلية واحدةً وهي صورة هذه النسبة

وعلى الثاني بان كل كلمة يجوز ان يعتبر فيها امران اي الكلمة نفسها ومدلولها فان الكلمة الصوتية شيء ملفوظ من فم الانسان ومدلولها هو المعاني الموضوعة لها الالفاظ البشرية وكذا الشأن في كلمة الانسان العقلية التي انما هي شيء متصوَّر بالعقل به يعبّر الانسان بطريقة عقلية عما يفتكر به اذا تمهد ذلك فالكلمة الالهية التي هي تصور عقل الآب تقال بالمعنى الاقنومي وكل ما في علم الآب ذاتيًا كان او اقنوميًا او فعلاً من افعال الله فانه يعبر عنه بهذه الكلمة كما يظهر من قول اغسطينوس في الثالوث ك ١٥ ب ١٤ ومما يعبر عنه بهذه الكلمة الشريعة الازلية · وليس يلزم عن ذلك كون الشريعة الازلية تقال في الله بالمعنى الاقنومي لكنها تُخصّ بالابن لما بين الصورة والكلمة من المناسبة

وعلى الثالث بان نسبة صورة العقل الالهي الى الاشياء الخارجة ليست كنسبة صورة العقل الانساني اليها فان العقل الانساني متقدر بالاشياء الخارجة بمعنى ان تصور الانسان لا يكون صادقًا لذاته بل انما يقال له صادق لمطابقة الخارج «اذ انما يقال في القول انه صادقٌ او انه كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود» كما في المقولات ب ٣ عد ٢٢ · والعقل الالهي مقدارٌ للاشياء الخارجة اذ كل شيء انما هو حقٌ من حيث يشبه العقل الالهي كما مرَّ في ق ١ مب ١٦ ف ١ ولذلك كان العقل الالهي صادقًا لذاته فصورته اذن هي الحق

الفصلُ الثاني

في ان الشريعة الازلية هل هي معلومة للجميع

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست معلومةً للجميع لانه «لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله» كما قال الرسول في ١ كور ٢ : ١١ · والشريعة الازلية صورة قائمة في العقل الالهي فهي اذن ليست معلومةً لاحد سوى الله وحده

٢ وايضاً ان الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك١ ب٦ . وليس يعلم الجميع كيف يكون كل شيء على غاية الترتيب . فاذاً ليس يعلم الجميع الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب٣١ «الشريعة الازلية هي التي ليس للناس ان يحكموا فيها» وكل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه كما في الخلقيات ك١ ب٣ . فالشريعة الازلية اذن ليست معلومةً لنا

لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «ان صورة الشريعة الازلية مرتسمة فينا»

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوزان يعرف على نحوين في نفسه وفي معلوله المشتمل على شيء من شبهه كما ان من لا يرى الشمس في جوهرها يعرفها في انبعاث اشعتها وعلى هذا ينبغي ان يقال ان ليس يقدر احدٌ ان يعرف الشريعة الازلية بحسب هي في نفسها الا السعداء الذين يعاينون الله في ذاته الا ان كل خليقةٍ ناطقة تعرفها في ما ينبعث على نحو ما من اشعتها متفاوتاً في الكثرة والقلة لان كل ادراك للحق فهو نوعٌ من انبعاث شعاع الشريعة الازلية التي هي الحق الغير المتغير ومشاركةٌ فيها كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب٣١ والجميع يدركون الحق نوعاً من الادراك ولو باعتبار ما في الشريعة الطبيعية من المبادىء العامة واما في غيرها فالناس يتفاوتون في الاشتراك في ادراك الحق فيتفاوتون ايضاً في معرفة الشريعة الازلية

اذاً اجيب على الاول بان ما في الله يتعذر علينا معرفته في نفسه لكنه ينكشف لنا في معلولاته كقوله في رو١: ٢٠ «ان غير منظورات الله أُبصرت اذ أُدركت بالمبروآت»

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية وان عرفها كلٌ بحسب طاقته على النحو الذي تقدم لا يستطيع احدٌ مع ذلك ان يحيط بها علماً لتعذر انكشافها بكليتها بمعلولاتها فلا يلزم ان كل من يعرف الشريعة الازلية على النحو المتقدم يعرف كل ما في الاشياء من النسبة التي بها تكون جميع الاشياء على غاية الترتيب .

وعلى الثالث بان الحكم في شيء يحتمل معنيين الأول كما تحكم القوة الادراكية في موضوعها الخاص كقوله في ايوب ١٢ : ١١ « أليست الاذن تحكم على الاقوال وحنك الآكل يحكم على الطعام » وباعتبار هذا المعنى قال الفيلسوف ان كل واحدٍ يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه اي بحكمه بما اذا كان ما يعرض عليه حقاً والثاني كما يحكم الاعلى على الادنى بحكم عملي اي بما اذا وجب ان يكون هكذا او لا وبهذا المعنى لا يستطيع احدٌ ان يحكم على الشريعة الازلية

الفصلُ الثالثُ

هل كل شريعة متفرعةٌ عن الشريعة الازلية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة متفرعةً عن الشريعة الازلية فان هناك شريعة يقال لها شريعة الشهوة كما مرَّ في مب ٩١ ف٦ وهي ليست متفرعةً عن الشريعة الالهية التي هي الشريعة الازلية اذ اليها ترجع فطنة الجسد التي قال الرسول في رو ٨ : ٧ انها « لا تستطيع الخضوع لشريعة الله » فاذاً ليست كل شريعةٍ صادرةً عن الشريعة الازلية

٢ وايضاً يستحيل ان يصدر عن الشريعة الازلية شيءٌ جائرٌ فقد تقدم في الفصل الآنف ان الشريعة الازلية هي ما يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب . وبعض الشرائع جائرٌ كقوله في اش ١٠ : ١ « ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم » فاذاً ليست كل شريعةٍ صادرةً عن الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ «الشريعة التي تُكتَب لسياسة الشعب تبيح بعدلٍ اموراً كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية» ومبدأ العناية الالهية هو الشريعة الازلية كما مرَّ في ف ١ . فاذاً ليست كل شريعة مستقيمة ايضاً صادرةً عن الشريعة الازلية

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون ومشترعو الشرائع يقضون بما هو عدلٌ» ومبدأ العناية الالهية هو الشريعة الازلية كما مرَّ في ف ١ . فاذاً جميع الشرائع متفرعة عن الشريعة الازلية

والجواب ان يقال يراد بالشريعة مبدأ يوجه الافعال نحو الغاية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ وفي جميع المحركات المترتبة يجب ان تكون قوة المحرك الثاني منبعثة عن قوة المحرك الاول لان المحرك الثاني لا يحرك الا من حيث يتحرك من الاول وكذا نجد في جميع ارباب السياسة ان مبدأ السياسة ينبعث من السائس الاول الى السائس الثاني وما بعده كما ان مبدأ ما ينبغي فعله في المملكة يصدر عن الملك بامره الى الولاة الادنين وكذا الامر ايضاً في الصناعيات فان مبدأ الافعال الصناعية يصدر عن المهندس الى الصناع الادنين الذين يشتغلون بايديهم . اذا تقرر ذلك فلما كانت الشريعة الازلية هي مبدا السياسة في السائس الاعلى وجب ان يكون كل ما يوجد عند الساسة الادنين من مبادىء السياسة صادراً عن الشريعة الازلية وهذه المبادىء الحاصلة عند الساسة الادنين هي كل ما سوى الشريعة الازلية من الشرائع الأُخر . فاذاً جميع الشرائع متفرعة عن الشريعة الازلية من حيث مشاركتها في العقل المستقيم ومن ثم قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ «ليس في الشريعة الزمانية شيءٌ عدلٌ وشرعيٌ لم يستمده الناس من الشريعة الازلية»

اذاً اجيب على الاول بان الشهوة انما تتضمن حقيقة الشريعة في الانسان من

حيث هي قصاص لازم عن العدل الالهي وواضح انها بهذا الاعتبار صادرة عن الشريعة الازلية واما من حيث تبعث على الخطيئة فهي مضادة لشريعة الله ولا تتضمن حقيقة الشريعة كما يظهر مما مرّ في مب ١٩ ف٦ .

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية انما تتضمن حقيقة الشريعة من حيث موافقتها للعقل المستقيم وواضح انها بهذا الاعتبار متفرعة عن الشريعة الازلية واما من حيث تخالف العقل فيقال لها شريعة جائرة وبهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة بل تتضمن بالاحرى نوعاً من العسف · ومع ذلك فالشريعة الجائرة من حيث تتضمن شيئاً من شبه الشريعة بما يرعى فيها من ترتيب سلطان الشارع تعتبر من هذه الحيثية متفرعة ايضاً عن الشريعة الازلية «لان كل سلطان هو من الله» كما في رو ١٣: ١

وعلى الثالث بانه يقال ان الشريعة الانسانية تبيح بعض الامور لا لانها تقررها بل لانها تقصر عن سياستها وكثير من الاشياء ما يساس بالشريعة الالهية وتتعذر سياسته بالشريعة الانسانية لان ما يخضع للعلة العليا اكثر مما يخضع للعلة السفلى وعليه فعدم تعرض الشريعة الانسانية لما يتعذر عليها سياسته ناشئ عن ترتيب الشريعة الازلية بخلاف ما لو اثبتت ما تبطله الشريعة الازلية · فاذاً ليس يلزم عن ذلك كون الشريعة الانسانية غير صادرة عن الشريعة الازلية بل كونها قاصرة عن تمام مبلغها

الفصل الرابع

في ان الضروريات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الضروريات والازليات خاضعة للشريعة الازلية لان كل ما يجري على سنن العقل فهو خاضع للعقل · والارادة الالهية جارية على سنن العقل لكونها عادلة · فهي اذن خاضعة للعقل · والشريعة الازلية

هي العقل الالهي · فارادة الله اذن خاضعة للشريعة الازلية · وارادة الله شيء ازلي فالازليات اذن والضروريات خاضعة للشريعة الازلية

٢ وايضاً كل ما هو خاضع للملك فهو خاضع لشريعته · والابن «يخضع لله الآب متى سلَّم الملك له» كما في ١ كور ١٥ : ٢٤ و ٢٨ · فاذاً الابن الذي هو ازلي يخضع للشريعة الازلية

٣ وايضاً ان الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية · وكثير من الضروريات يخضع للعناية الالهية كبقاء الجواهر المجردة والاجرام العلوية · فالشريعة الازلية اذن تخضع لها الضروريات ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الضروريات يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه فلا تحتاج الى النهي · والشريعة انما تُفرَض على الناس لينتهوا عن الشرور كما يظهر مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ · فالضروريات اذن لا تخضع للشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة الالهية كما مرَّ في ف ١ فاذاً كل ما يخضع للسياسة الالهية يخضع ايضاً للشريعة الازلية وما ليس يخضع للسياسة الازلية ليس يخضع ايضاً للشريعة الازلية ويمكن اعتبار الفرق بينهما مما يجري عندنا فان ما يمكن للناس ان يصنعوه يخضع للسياسة الانسانية وما كان من قبيل طبيعة الانسان كحصوله على نفس او يدين او رجلين فليس يخضع للسياسة الانسانية · وعلى هذا فكل ما كان مخلوقاً من الله حادثاً او ضرورياً فهو خاضع للشريعة الازلية وما كان من قبيل الطبيعة او الذات الالهية فليس خاضعاً للشريعة الازلية بل هو في الحقيقة نفس الشريعة الازلية

اذاً اجيب على الاول بان كلامنا على ارادة الله يجوز ان يكون باعتبارين اولاً باعتبار الارادة نفسها ولكون ارادة الله هي عين ذاته لم تكن بهذا الاعتبار خاضعةً للسياسة الالهية ولا للشريعة الازلية بل كانت عين الشريعة الازلية

وثانياً باعتبار ما يريده الله في المخلوقات وهذا خاضعٌ للشريعة الازلية من حيث ان صورته العقلية موجودة في الحكمة الالهية وباعتباره يقال لارادة الله جارية على سنن العقل والاَّ فاذ اعتبرت في نفسها وجب ان يقال لها بالاحرى العقل الاعلى

وعلى الثاني بان ابن الله ليس مصنوعاً من الله بل مولودٌ منه ولادةً طبيعية ولذلك لم يكن خاضعاً للعناية الالهية او للشريعة الازلية بل هو بالاحرى نفس الشريعة الازلية بنوعٍ من التخصيص كما يظهر من قول اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ وانما يقال له خاضعٌ للآب باعتبار الطبيعة الانسانية التي باعتبارها يقال ايضاً عن الآب في يو ١٤ : ٢٨ انه اعظم من الابن

اما الثالث فنسلّم به لوروده على الضروريات المخلوقة

واجيب على الرابع بان بعض الضروريات يوجد لضرورتها علةٌ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ فتكون نفس استحالة كونها على خلاف ما هي عليه معلولةً لآخر وهذا وحده نهيٌ متناهٍ في النفوذ لان كل ما يُنهى فانما ينهى من حيث لا يمكن ان يفعل بخلاف ما تعين له

الفصل الخامس

في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعةٌ للشريعة الازلية

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الحوادث الطبيعية ليست خاضعةً للشريعة الازلية فان الاذاعة من حقيقة الشريعة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٤ وليس يمكن اذاعة شيء الا على المخلوقات الناطقة التي يمكن اعلامها بشيء . فالمخلوقات الناطقة اذن وحدها خاضعةٌ للشريعة الازلية . فاذاً ليست الحوادث الطبيعية خاضعةً لها

٢ وايضاً ما ينقاد للعقل فهو مشارك في العقل على نحوٍ ما كما في الخلقيات

ك١ب١٣ · والشريعة الازلية هي الصورة العليا القائمة في عقل الله كما مرَّ في ف١ فاذًا لما لم تكن الحوادث الطبيعية مشاركةً على نحوٍ ما في العقل بل هي غير ناطقة بالكلية لم تكن في ما يظهر خاضعةً للشريعة الازلية

٣ وايضاً ان الشريعة الازلية في غاية النفوذ · والحوادث الطبيعية قد يعرض فيها نقصٌ · فهي اذن غير خاضعة للشريعة الازلية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨ : ٢٩ «حين جعل للبحر منتهاه ورسم للمياه شريعةً لئلا تتعدى حدودها»

والجواب ان يقال ان حكم شريعة الانسان مغايرٌ لحكم الشريعة الازلية التي هي شريعة الله فان شريعة الانسان لاتتناول الا المخلوقات الناطقة الخاضعة للانسان وتحقيق ذلك ان الشريعة هي نظام الافعال التي تلائم الخاضعين لسياسة سائس فاذًا ليس يستطيع احدٌ في الحقيقة ان يسنَّ شريعةً لافعاله وكل ما يفعل من جهة استخدام الاشياء الغير الناطقة الخاضعة للانسان فانما يحدث بفعل الانسان الذي يحرك هذه الاشياء لان هذه المخلوقات الغير الناطقة لاتفعل في انفسها بل تنفعل من الغير كما مرَّ في مب١ف٢ فلم يكن اذن في قدرة الانسان ان يسنَّ شريعةً للاشياء الغير الناطقة ولو كانت خاضعة له · اما الاشياء الناطقة الخاضعة له فيقدر ان يسنَّ لها شريعةً من حيث يرسم في اذهانها بامره او باعلامه بنحوٍ من الانحاء قاعدةً تُجعَل مبدأً للفعل — وكما ان الانسان يرسم للانسان الخاضع له مبدأً باطنًا لافعاله باعلامه اياه به كذلك الله ايضًا يرسم للطبيعة كلها مبادىء افعالها وبهذا المعنى يقال ان الله يأمر الطبيعة كلها كقوله في مز ١٤٨ : ٦ «جعل لها رسمًا فلا تتعداه» وبهذا الاعتبار ايضاً كانت حركات الطبيعة كلها وافاعيلها خاضعةً باسرها للشريعة الازلية · وعلى هذا فالمخلوقات الغير الناطقة تخضع للشريعة الازلية من حيث تحرك من العناية الالهية

لا بادراك الامر الالهي كالمخلوقات الناطقة

اذاً اجيب على الاول بان حكم رسم المبدإ الباطن الفعلي في الاشياء الطبيعية كحكم اذاعة الشريعة في الناس لانه باذاعة الشريعة يرسم للناس مبدأ اداريٌ للافعال الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليس لها مشاركة في العقل الانساني ولا تنقاد اليه لكن لها مشاركة في العقل الالهي بطريق انقيادها اليهِ فان قوة العقل الالهي اكثر تناولاً من قوة العقل الانساني · وكما ان اعضاء البدن الانساني تتحرك بـامر العقل وليس لها مشاركة فيه اذ ليس لها تصورٌ تدركه به كذلك المخلوقات الغير الناطقة تتحرك من الله وليست لذلك ناطقة

وعلى الثالث بان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص وان خرج عن ترتيب العلل الجزئية ليس يخرج مع ذلك عن ترتيب العلل الكلية وخصوصاً العلة الأُولى التي هي الله الذي لايمكن ان يخرج شيء عن عنايته كما اسلفنا في ق ١ مب ٢٢ ف ٢ · ولما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية كما مرَّ في ف ١ كان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص خاضعاً للشريعة الازلية

الفصلُ السادس

في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعةٌ للشريعة الازلية

يتخطى الى السادس بـان يقال : يظهر ان ليست جميع الاشياء الانسانية خاضعةً للشريعة الازلية فقد قال الرسول في غلا ٥: ١٨ « ان كنتم تنقادون بالروح فلستم تحت الناموس » والرجال الابرار الذين هم ابناء الله بالتبني ينقادون بروح الله كقوله في رو ٨ : ١٤ « الذين ينقادون بروح الله هم ابناء الله » فاذاً ليس جميع الناس تحت الشريعة الازلية

٢ وايضاً قال الرسول في رو٨: ٧ « ان فطنة الجسد عدوة لله اذ لا تخضع لناموس الله » وكثيرٌ من الناس تسود فيهم فطنة الجسد . فاذاً ليس يخضع جميع الناس للشريعة الازلية التي هي شريعة الله

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب٦ « الشريعة الازلية هي التي بها يستحق الاشرار الشقاوة والاخيار السعادة » والذين قد سعدوا او هلكوا من الناس لم يبقَ لهم سبيلٌ الى الاستحقاق . فلا يخضعون اذن للشريعة الازلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٩ ب١٢ « ليس يخرج شيءٌ عن شرائع المبدع والمتقن الاعلى الذي يدبر سلام الكائنات »

والجواب ان يقال ان شيئاً يخضع للشريعة الازلية على نحوين كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف اولاً من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المعرفة وثانياً بطريق الفعل والانفعال من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المبدا المحرك الباطني وبهذا النحو الثاني تخضع المخلوقات الغير الناطقة للشريعة الازلية كما مرَّ في الفصل الآنف . ولما كان للخليقة الناطقة ما عدا ما تشترك فيه جميع المخلوقات شيءٌ خاصٌ بها من حيث هي ناطقة كانت خاضعةً للشريعة الازلية بكلا الوجهين اولاً لانها تدرك على نحوٍ ما الشريعة الازلية كما مرَّ في ف٢ وثانياً لان لكل خليقة ناطقة ميلاً طبيعياً الى ما يطابق الشريعة الازلية « فانا مفطورون على تحصيل الفضيلة » كما في الخلقيات ك٢ ب١ — على ان كلا الوجهين في الاشرار ناقصٌ وفاسدٌ نوعاً من الفساد اولاً لان ما لهم من الميل الطبيعي الى الفضيلة يفسد بملكة الرذيلة وثانياً لان ما لهم من معرفة الخير الطبيعية تغشاه الظلمة بانفعالات الخطايا وملكاتها . واما في الاخيار فهما اكمل اذ يوجد لهم فوق معرفة الخير الطبيعية معرفة الايمان والحكمة وفوق الميل الطبيعي الى الخير محركٌ باطنٌ من جهة النعمة والفضيلة — وعلى هذا فالاخيار يخضعون للشريعة الازلية

خضوعاً كاملاً لانهم يجرون دائماً عليها في افعالهم واما الاشرار فيخضعون لها لكن خضوعاً ناقصاً من جهة افعالهم لما يحصل عندهم من النقص في معرفة الخير والميل اليه الا ان ما ينقص من جهة الفعل يعوَّض عنه من جهة الانفعال اي لانهم انما يسامون ما تقضي به عليهم الشريعة الازلية من حيث يتخلفون عن فعل ما يطابق الشريعة الازلية وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك١ ب١٥ «اعتقد ان الابرار يفعلون بحسب الشريعة الازلية» وقوله في كتاب تعليم الجهلة اصول الدين ب١٨ ان الله عرف من عدالة شقاء النفوس التي اعرضت عنه ان يزين الاجزاء السافلة في خليقته بشرائع في غاية الملاءمة»

اذاً اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام الرسول يحتمل معنيين الأول ان يكون المراد بالذي تحت الشريعة من يخضع بغير ارادته لالزام الشريعة الذي يشبه حملاً ثقيلاً ومن ثم قال الشارح هناك «انما يكون تحت الشريعة من يجتنب الفعل القبيح خوفاً من العقاب الذي توجبه الشريعة لاحباً بالعدل» والرجال الروحيون ليسوا بهذا المعنى تحت الشريعة لانهم يتمون رسم الشريعة طوعاً بالمحبة التي يفيضها الروح القدس على قلوبهم · والثاني ان يكون المراد بتلك الآية ان افعال الانسان الذي يقتاد بالروح القدس تعتبر افعال الروح القدس باكثر مما تعتبر افعال الانسان ولان الروح القدس ليس تحت الشريعة كالابن ايضاً على ما مرَّ في ف ٤ يلزم ان هذه الافعال لاستنادها الى الروح القدس ليست تحت الشريعة يدل على ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣ : ١٧ «حيث يكون روح الرب فهناك الحرية

وعلى الثاني بان فطنة الجسد يمتنع خضوعها لشريعة الله من جهة الفعل لكونها تبعث على الافعال المنافية لشريعة الله لكنها تخضع لها من جهة الانفعال لانها تستوجب العقاب بحسب شريعة العدل الالهي · على ان فطنة الجسد لا تسود

في انسان الى حد ان يفسد بها خير الطبيعة باسره ولذلك يبقى في الانسان ميلٌ الى فعل ما ترسمه الشريعة الازلية فقد اسلفنا في مب ٨٥ف ٢ ان الخطيئة لا تزيل خير الطبيعة باسره

وعلى الثالث بان ما به يحفظ شيء في الغاية وما به يتحرك الى الغاية واحدٌ بعينه كما ان الجسم الثقيل يستقر في المكان الاسفل بنفس الثقل الذي به يتحرك ايضاً الى ذلك المكان · وهكذا ايضاً كما ان بعضاً يستحقون بالشريعة الازلية السعادة او الشقاوة كذلك بنفس هذه الشريعة يستمرون في السعادة او في الشقاوة · وبهذا الاعتبار يكون السعداء والهالكون خاضعين للشريعة الازلية؛



بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الرابع

خطأ	صواب	وجه	سطر
ولهذا الضرب	وهذا الضرب	٩	٧
اعتبارهم	اعتيادهم	١٢	١٨
و يعتبر	ويفيد	١٦	٢١
من استعلاء الغير	من التوقف على الغير	٢٤	١٨
والذي	والذين	٣٧	٤
احدها	اولاً	٤٨	٣
والثاني	وثانياً	«	٤
يجب الخوف منها	جبانة	«	١٤
تسخنها	تسخينها	«	١٥
لا اعتبارية يحصل	لايحصل	٤٩	٨
او اما	او اعتبارية اما	«	٩
ونحوها	ونحوهاً	٥٤	٨
الشهر	الشر	٦٠	١٨
يظهر الغضب	يظهر ان الغضب	٦٢	١٢
كانت	فتكون	٦٤	٦
او ادويته	وادويته	٦٦	٢
يسبب	بسبب	٦٨	١٦
بخارة	بخار	٧٦	٢٠

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذين	اللذين	٧٩	٣
يظر	يظهر	٨١	١٦
وكل ما	وكلّما	١٠٥	٢
للزوم	للزم	١٠٨	١٢
كان فيهِ	فيكون فيهِ	١١٧	١٤
الآنف	الأنف	١٢٧	١٣
نحو الحد الاوسط	نحو الوسط	١٣٤	٤
العمل	العقل	١٥٣	١٤
تعلق	او تعلق	١٥٧	٢٠
التي تتعلق	التي لاتتعلق	١٩٣	١٠
كلما كان فيضه اكمل كان اشد	كلما كانت الفضيلة اكمل كانت بهذا		
الفيض اشد		١٩٣	١٥
الثاني	التاني	٢٣٠	٥
لما ينبغي	لما لاينبغي	٢٣٦	٤
كما لو	كما انه لو	٢٤٦	١٢
بالنعمة	النعمة	٢٥٧	٢٠
كانت	فتكون	٢٦١	١٤
بشيء	شيء	٢٧٦	٨
الاعيان	العيان	•	٩
حقيقة	حقيقتهِ	٢٨٢	١٩
القدح	القدس	٢٩٣	١٨

خطأ	صواب	وجه	سطر
ينلهم	ينالهم	٣٠٨	٢
الذي	الذين	٣٦٣	١٢
قليا	فليا	٣٨١	٢٢
هل	هي	٤٣٠	١٨
شروراً	شرورٌ	٤٤٢	٤
الاول	اول	٤٤٣	٢
شهوات	انفعالات	٤٧٩	٨
يوجد	يوجد فيها	٤٩٤	١٥
يترك	تحرّك	٥١٠	١٧
على نحو	على نحوين	٥٢٠	٨
شيء	شيء من	٥٢١	٢٢
في نفسه	في نفسها	٢٢٥	١٩
عقاب	عقاباً	٥٢٥	٢٢
الانسان	الانساني	٥٣٣	١١
ن	من	٥٦٣	٥
وقوله	وقوله هذا	٥٦٥	٩
وترنيبات	وترتيبات	٥٦٦	١٧
يعارض قوله	يعارض ذلك قوله	٥٦٧	٧

فهرس

للمجلد الرابع من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

وجه

وجه

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. IV

DAR SADER Publishers
BEIRUT